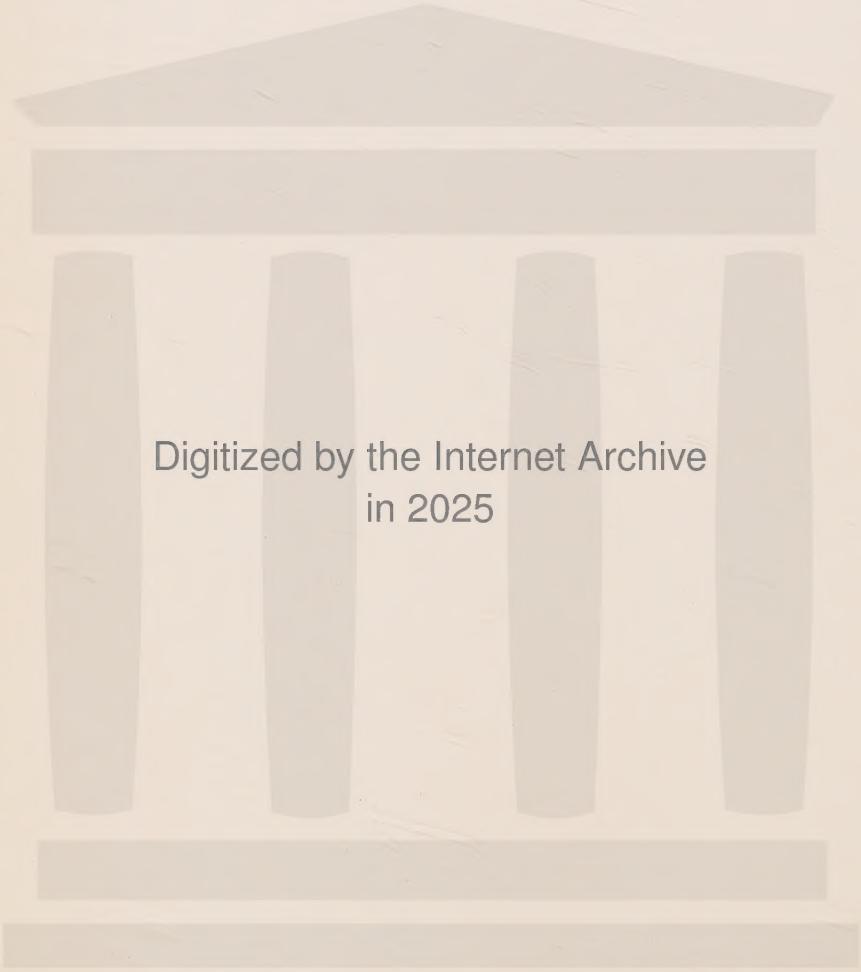

Digitized by the Internet Archive
in 2025

https://archive.org/details/miscelanea-comillas_1952_17

PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLENSIS

MISCELANEA COMILLAS

COLABORACIÓN CIENTÍFICA DE LOS PROFESORES
Y DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD

XVII

1952
Universidad Pontificia
COMILLAS (Santander)

BX
880
.U54
V.17

INDICE DEL VOLUMEN XVII *Págs.*

JESÚS GONZÁLEZ-QUEVEDO, S. I., Profesor de Teología Dogmática en la Universidad Pontificia de Comillas. *La interioridad del mundo inteligible según San Agustín* 1

M. I. SR. D. AMBROSIO SANZ, Pbro., Antiguo Alumno de la Universidad Pontificia de Comillas. Licenciado en Filosofía y Letras y Doctor en Filosofía, Teología y Derecho Canónico. *Los dos anagramas más famosos del cristianismo* 67

M. I. SR. D. ANGEL MUNÁRRIZ, Pbro., Antiguo Alumno de la Universidad Pontificia de Comillas. Doctor en Filosofía y Teología. *Respuesta a una réplica sobre el discurso inaugural de Comellas y Cluet* 119

JOAQUIN SALAVERRI DE LA TORRE, S. I., Catedrático de Teología en la Universidad Pontificia de Comillas. *Valor de las Encíclicas a la luz de la «Humani generis»* 134

VALERIANO ANDÉREZ, S. I., Profesor en la Universidad Pontificia de Comillas de Cuestiones biológicas y antropológicas relacionadas con la Filosofía. *¿Es derivable el hombre a partir de los monos fósiles?* 172

JAIME M.ª DEL BARRIO, S. I., Profesor de Introducción Físico-Química a la Filosofía. *¿Es idéntica la materia en todo el universo?* 225

Homenaje al R. P. Miguel Mostaza, S. I., Antiguo Profesor y Prefecto de Estudios en la Universidad Pontificia de Comillas 241

* * *

ALGUNOS «APARTES», FORMATO 25 × 17 CENTIMETROS, DE DIFERENTES VOLUMENES DE «MISCELANEA COMILLAS»

LUIS PENAGOS, S. I., Profesor en la Universidad de Comillas. *La doctrina del pecado original en el Concilio de Trento.* 1945. 153 págs.: 15 pesetas.

VICTORIANO LARRAÑAGA, S. I., Profesor de Sagrada Escritura en el Colegio Máximo de Oña (Burgos). *El Diario Espiritual de San Ignacio.* En el cuarto centenario de su redacción. (2 feb. 1544-27 feb. 1945). 41 páginas: 6 pesetas.

LUCIUS RODRIGO, S. I., Theologiae Mor. et Iuris Can. Professor in Pontificia Universitate Comillensi. *De relatione inter matrimonii nullitatem et nullitatem consensus matrimonialis* Philosophico-Iuridica relectio. 1945. 78 págs.: 10 ptas.

ID.—*De quibusdam celebratis casibus probabilismo morali extraneis, relectio theologico-moralis.* 1949. 165 págs.: 20 ptas.

HERMANN DE CARINTIA: De essentis. Edición y Notas ne MANUEL ALONSO, S. I., Profesor de la Universidad Pontificia de Comillas y de la Escuela de Estudios Arabes de Madrid. 104 págs.: 15 ptas.

SALVADOR CUESTA, S. I., Profesor de Metafísica en la Universidad Pontificia de Comillas. *El estoicismo como sistema ante la crítica filosófica.* 45 págs.: 10 ptas.

ID.—*Balmes maestro de su tiempo y del nuestro.* 1949. 107 páginas: 15 pesetas.

MISCELÁNEA COMILLAS

Con censura eclesiástica

Industrias Gráficas "DIARIO-DIA", Mayor Pral., 147-151.—PALENCIA

Comillas Spain. Universidad

PONTIFICIA UNIVERSITAS COMILLENSIS

MISCELANEA COMILLAS

COLABORACIÓN CIENTÍFICA DE LOS PROFESORES
Y DOCTORES DE LA UNIVERSIDAD

XVII

LIBRARY MC

1952
Universidad Pontificia
COMILLAS (Santander)

EX
880
U55
v.17

INDICE DEL VOLUMEN XVII

Págs.

Jesús González-Quevedo, S. I., Profesor de Teología Dogmática en la Universidad Pontificia de Comillas. *La interioridad del mundo inteligible según San Agustín* 1

M. I. Sr. D. Ambrosio Sanz, Pbro., Antiguo Alumno de la Universidad Pontificia de Comillas. Licenciado en Filosofía y Letras y Doctor en Filosofía, Teología y Derecho Canónico. *Los dos anagramas más famosos del cristianismo* 67

M. I. Sr. D. Angel Munarriz, Pbro., Antiguo Alumno de la Universidad Pontificia de Comillas. Doctor en Filosofía y Teología. *Respuesta a una réplica sobre el discurso inaugural de Comellas y Cluet* 119

Joaquín Salaverri de la Torre, S. I., Catedrático de Teología en la Universidad Pontificia de Comillas. *Valor de las Encíclicas a la luz de la «Humani generis»* 134

Valeriano Andérez, S. I., Profesor en la Universidad Pontificia de Comillas de Cuestiones biológicas y antropológicas relacionadas con la Filosofía. *¿Es derivable el hombre a partir de los monos fósiles?* 172

Jaime M.ª del Barrio, S. I., Profesor de Introducción Físico-Química a la Filosofía. *¿Es idéntica la materia en todo el Universo?* 225

Homenaje al R. P. Miguel Mostaza, S. I., Antiguo Profesor y Prefecto de Estudios en la Universidad Pontificia de Comillas 241

LA INTERIORIDAD DEL MUNDO INTELIGIBLE SEGÚN SAN AGUSTÍN

«Quod autem intellectu capitur, intus apud animum est». (*De utilitate credendi, 13, 28*).

por

JESÚS GONZÁLEZ-QUEVEDO, S. I.

Profesor de Teología Dogmática
en la Universidad Pontificia de Comillas

I. El mundo sensible e inteligible

Al tratar del conocimiento intelectual según San Agustín, hay que empezar por dividir con el mismo Santo y los filósofos platónicos el campo de nuestro conocimiento en dos grandes grupos: Al uno pertenecen las cosas sensibles, al otro, las inteligibles.

> Los platónicos «a los que con razón anteponemos a todos los filósofos, distinguieron las cosas que vemos con la mente, de las que percibimos con los sentidos; no quitando a los sentidos lo que pueden, ni dándoles más de lo que pueden» [1].

Esta distinción separa las cosas sensibles de las inteligibles:

> «Sensibles llamamos a las cosas que pueden sentirse con la vista y tacto del cuerpo; inteligibles, a las que pueden entenderse con la mirada de la mente» [2].

Y precisando más, llama inteligibles a las cosas que *sólo* pueden ser percibidas por el entendimiento [3].

Unas y otras constituyen el objeto total de nuestro conocimiento.

> «Pues todas las cosas que percibimos, las percibimos con los sentidos o con la mente. Aquéllas se llaman sensibles, éstas inteligibles; o aquéllas carnales, éstas espirituales como acostumbran a decir nuestros autores» [4].

1. *De Civ. Dei,* VIII, 7. ML 41, 232: Hi vero, quos merito caeteris anteponimus, discreverunt ea quae mente conspiciuntur, ab his quae sensibus attinguntur; nec sensibus adimentes quod possunt, nec eis dantes ultra quam possunt.

2. *Ob. cit.,* VIII, 6. ML 41, 231: Sensibilia dicimus, quae visu tactuque corporis sentiri queunt: intelligibilia, quae conspectu mentis intelligi possunt.

3. *De gen. ad litt.,* XII, 10, ML 34, 461: ...intelligibilis sit res ipsa, quae solo intellectu percipi potest.

4. *De Magistro,* 12, 39, ML 32, 1216: Namque omnia quae percipimus, aut sensu corporis, aut mente percipimus. Illa sensibilia, haec intelligibilia; sive ut more auctorum nostrorum loquar, illa carnalia, haec spiritualia nominamus.

O dicho de otro modo:

> «Dos son los géneros de cosas que conocemos: Uno lo constituyen aquéllas que percibe el alma por los sentidos del cuerpo, otro aquéllas que percibe por sí misma...» [5].

La explicación de cómo llegamos, según San Agustín, a conocer con la razón ambos mundos, sensible e inteligible, constituiría su teoría del conocimiento intelectual íntegra y completa. No intento estudiar cómo por medio de la razón, que él llama inferior, llegamos a conocer el mundo sensible; me limito al mundo inteligible: Dios, uno en esencia y trino en personas con sus divinos atributos; el alma con sus potencias superiores y sus actos, sus virtudes y sus vicios; todas las demás cosas inteligibles, o sea, con terminología aristotélica, los objetos de nuestros conceptos abstractos y universales y las verdades llamadas por Agustín, necesarias y eternas.

Todas estas cosas sólo pueden ser conocidas con el entendimiento, y para conocerlas requiere San Agustín la iluminación divina.

Siendo tres los sectores que sólo por el entendimiento pueden ser conocidos [6], es natural que San Agustín explique su conocimiento de análoga manera; y por tanto su teoría de la iluminación se ha de poder aplicar de modo similar, mientras no se demuestre lo contrario, al conocimiento de Dios, al conocimiento del alma y al conocimiento de las verdades eternas. Los cambios que en el conocimiento de estos tres sectores haya que admitir, habrá que probarlos y explicarlos.

Tampoco intento abarcar en mi estudio todo este campo. De los tres sectores me ceñiré al conocimiento de las verdades necesarias y eternas, no porque, como a veces se hace, restrinja a ellas falsamente el problema; sino porque ahí está el nudo de la dificultad, el verdadero punto de mira y la única estación de arranque para entender las explicaciones dadas por el Santo sobre el conocimiento de Dios, a quien conocemos en esta vida

5. *De Trin.*, XV, 12, 21. ML 42, 1075: Cum enim duo sint genera rerum quae sciuntur, unum earum quae per sensus corporis percipit animus, alterum earum quae per se ipsum...

6. F. Cayré, *Initiation a la Philosophie de Saint Augustin* (Bibliothèque Augustinienne, Philosophie, 1.º) 181-206, reduce igualmente el mundo inteligible de San Agustín a tres sectores: uno lo coloca en el hombre, otro en Dios y el tercero lo constituyen los ángeles. Pero al primero de estos grupos lo subdivide en cinco apartados que explica a continuación con textos del Santo. Todos esos apartados, si están en el espíritu humano, como admite Cayré, forzosamente se han de identificar con el alma, o con sus potencias superiores, o con sus actos, o con sus hábitos: otra cosa no existe en nuestro espíritu. Lo mismo se diga del mundo inteligible que él coloca en Dios: no puede ser otra cosa que Dios uno en esencia y trino en personas con sus divinos atributos. De los ángeles en cambio yo prescindo y pongo en su lugar las verdades necesarias y eternas. Estas verdades habrá que colocarlas después, según San Agustín, o en Dios, o en el alma, o mejor en los dos sitios; pero al empezar nuestro estudio se nos presentan como cosas inteligibles cuya conexión con Dios y con el alma ignoramos. Así las tomamos.

«per speculum in aenigmate» [7], y del alma que se conoce contemplándose a sí misma [8].

Todavía se impone una última limitación en mi trabajo. No pretendo en este artículo como indica su título, dar la explicación total o íntegra del conocimiento del mundo inteligible según San Agustín. Me propongo probar únicamente que conocemos las verdades inmutables y eternas, dentro, en nosotros mismos, pues según el Santo son innatas. El otro elemento que, a mi entender, constituye el iluminismo agustiniano, la iluminación divina que nos las muestra, no intento abordarlo ahora.

II. Conocimiento del mundo inteligible en la verdad inmutable

Lo primero que llama la atención al que sin prejuicios de ninguna clase intenta encontrar el pensamiento de San Agustín adentrándose en sus obras, es una infinidad de pasajes oscuros, en los que el Santo no se cansa de repetir que conocemos las cosas inteligibles o las verdades necesarias y eternas *en la verdad inmutable*. Pondré algunos ejemplos:

> «Si ambos vemos que es verdadero lo que dices, y asimismo vemos ambos que es verdadero lo que digo; ¿*en dónde*, pregunto, lo vemos? Ni yo *en ti*, ni tú *en mí*, sino ambos *en la misma inmutable verdad*, que está sobre nuestras mentes» [9].

> «Pertenecen a la sabiduría aquellas cosas que ni fueron ni serán, sino que son. Pero a causa de la eternidad en que están, se dice que fueron y que son y que serán, sin movilidad alguna de tiempo... Y permanecen no como cuerpos fijos *en sus espacios y lugares*, sino que estas cosas inteligibles se presentan *en la naturaleza incorporal* a las miradas del alma, como las visibles y tangibles se presentan *en sus lugares* a los sentidos del cuerpo... Llegar a las cuales con la vista de la mente es de pocos; y cuando llegan, en cuanto puede llegarse, no permanecen en ellas los que llegaron, sino que son repelidos como si rebotara su misma vista, y quedan con una visión transitoria de cosas permanentes. Visión pasajera que se confía a la memoria por medio de las ciencias en que nos formamos para que la visión, que se vió forzada a pasar de allí, tenga a donde volver. Si la visión no volviese a la memoria, ni

7. *De Trin.*, XV, cc. 8, 9, 22. Para el estudio del conocimiento de Dios y las pruebas de su existencia en San Agustín ofrece material abundante A. C. Vega en su eruditísima *Introducción a la Fisolofía de San Agustín*, *Obras de San Agustín* (Biblioteca de Autores Cristianos —BAC—) II, 159-169.

8. *De Trin.*, VIII, 6; IX, 3; X, 7; XIV, 4. ML 42, 935 s.; 962 s.; 978 s.; 1040. *De Vid. Deo*, Epist. 147, n. 4. ML 33, 598.

9. *Conf.* XII, 25, 35. ML 32, 840: Si ambo videmus verum esse quod dicis, et ambo videmus verum esse quod dico; *ubi*, quaeso, id videmus? nec ego utique in te, nec tu *in me*; sed ambo *in ipsa*, quae supra mentes nostras est, *incommutabili veritate*.

encontrase *en ella* lo que le había encomendado, volvería a llegar como ignorante a las cosas inteligibles del mismo modo que había llegado antes, y las encontraría *en donde* las había encontrado anteriormente, a saber *en aquella verdad incorpórea*» [10].

Será oportuno añadir algunos textos más, en los que igualmente afirma el Santo que conocemos las verdades necesarias *en la eterna verdad.*

«Esta verdad, de la que hace tiempo estamos hablando, y *en la que vemos* tantas cosas, ¿crees que es superior a nuestra mente, o igual, o inferior?» [11].

«Contemplamos presentes (las cosas inteligibles) *en la luz interior de la verdad* por la que el hombre interior es iluminado» [12].

«*En aquella eterna* verdad, por la que fueron hechas todas las cosas temporales, vemos con la mirada de la mente el modelo conforme al cual fuimos hechos» [13].

«¿*En dónde* están escritas estas reglas (de justicia), *en dónde* conoce el injusto lo que es justo, *en dónde* advierte que se debe tener lo que él no tiene? ¿*En dónde,* pues han de estar escritas, sino *en el libro de aquella luz, llamado la Verdad,* del cual se copia y se traslada al corazón del hombre que obra justamente toda ley justa, no transportándola, sino imprimiéndola, como la imagen del anillo pasa a la cera sin abandonar el anillo» [14].

10. *De Trin.,* XII, 14, 23. ML 42, 1010: De his ergo sermo cum fit, eum scientiae sermonem puto, discernendum a sermone sapientiae, ad quam pertinent ea quae nec fuerunt, nec futura sunt, sed sunt, et propter eam aeternitatem in qua sunt, et fuisse et esse et futura esse dicuntur sine ulla mutabilitate temporum... Manent autem, non tamquam *in spatiis* locorum fixa veluti corpora; sed *in natura incorporali* sic intelligibilia praesto sunt mentis aspectibus, sicut ista *in locis* visibilia vel contrectabilia corporis sensibus... Ad quas mentis acie pervenire paucorum est; et cum pervenitur, *quantum fieri potest,* non in eis manet ipse perventor, sed veluti acie ipsa reverberata repellitur, et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio. Quae tamen cogitatio transiens per disciplinas quibus eruditur animus, memoriae conmendatur, ut sit quo redire possit, quae cogitur inde transire: quamvis si ad memoriam cogitatio non rediret, atque quod conmendaverat *ibi* inveniret, velut rudis ad hoc sicut ducta fuerat duceretur, idque inveniret *ubi* primum invenerat, *in illa* scilicet *incorporea veritate,* unde rursus quasi descriptum *in memoria* figeretur.

11. *De Lib. arbitr.,* II, 12, 34. ML 32, 1259: Hanc ergo veritatem, de qua iam diu loquimur, et in qua una tam multa conspicimus, excellentiorem putas esse quam mens nostra est, an aequalem mentibus nostris, an etiam inferiorem?

12. *De Magistro,* 12, 40. ML 32, 1217: ...ea quidem loquimur quae praesentia contuemur in illa interiore luce veritatis, qua ipse qui dicitur homo interior, illustratur.

13. *De Trin.,* IX, 7, 12. ML 42, 967: In illa igitur aeterna veritate, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus, et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus.

14. *De Trin.,* XIV, 15, 21. ML 42, 1052: Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non

«Tienen presente, en cuanto pueden conocerla, la luz de la eterna razón, *en la que ven* estas cosas inmutablemente verdaderas» [15].

«Encontramos que ellos (los números) sobrepasan nuestras mentes y que permanecen inmutables *en la misma verdad*... Pero los doctos y estudiosos cuanto más limpios están de las impurezas terrenas, tanto mejor contemplan el número y la sabiduría *en la misma verdad*» [16].

«Sé que la substancia incorporal es la sabiduría y que es la luz *en la cual* se ven las cosas que no se ven con los ojos carnales» [17].

Parece imposible decir más claro en dónde conocemos las cosas inteligibles. Si se nos permite la frase diríamos que estos textos tienen un sentido local (*ubi*) manifiesto. Para no seguir aduciendo textos de todos conocidos, me contentaré con indicar tres series de textos similares confeccionados ya desde muy antiguo. La primera, muy citada, se debe a Santo Tomás, y se encuentra en el capítulo 47 del libro 3.º *Contra Gentiles*. La segunda, más copiosa, aunque menos citada, se debe a San Buenaventura. Es la cuestión IV. *De Scientia Christi*. En ella pregunta el Santo Franciscano, «Si todo cuanto se conoce con certeza es conocido en las razones eternas», y después de aducir ocho de estos textos agustinianos, más once razones basadas en el mismo San Agustín, concluye que es menester conceder «que en todo conocimiento cierto son conocidas (attinguntur) por el cognoscente aquellas razones (principios) del conocimiento» [18]. La tercera serie conocidísima, pues la cita Portalié en su célebre artículo «San Agustín» [19] se debe a A. Martín y es copiosísima [20]. De ella nos dice su reeditor, apasionado ontologista, que estando él reuniendo textos del obispo de Hipona, en los que apareciese, con más claridad que la luz del medio día,

migrando sed tamquam imprimendo transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit et annulum non reliquit.

15. *Retract.*, I, 4, 4. ML 32, 590: ...praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae, ubi haec immutabilia vera conspiciunt.

16. *De Lib. arbitr.*, II, 11, 31. ML 32, 1258: ...invenimus eos etiam nostras mentes transcendere atque incommutabiles in ipsa manere veritate... Docti autem et studiosi, quanto remotiores sunt a labe terrena, tanto magis et numerum et sapientiam in ipsa veritate contuentur.

17. *De Trin.*, XV, 8, 14. ML 42, 1067: Incorporalem substantiam scio esse sapientiam, et lumen esse in quo videntur quae oculis carnalibus non videntur.

18 *Opera omnia*, ed. Quaracchi 5, 17-20. La conclusión, al final del cuerpo de la cuestión, p. 24, b. En la obra: *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam seraph. doct. S. Bonaventurae et nonnullorum ipsius discipulorum*, 49-70, se encuentra publicada esta misma cuestión con el título: *De cognitionis humanae suprema ratione*, que por sí solo indica la importancia de dicha cuestión para fijar el pensamiento del Doctor Seráfico.

19. DTC, I, 2334.

20. Véase A. Martín, *Sancti A. Augustini Philosophia*, ed. J. Fabré, París, 1863, parte segunda, cc. 19-54, pp. 176-277.

la visión de las Ideas *en Dios*, según el Santo, se encontró con la obra de A. Martín y con la infinidad de estos textos allí coleccionados, por lo cual, dejando su obra comenzada, se decidió a reeditar la que felizmente había encontrado [21].

Son, pues, tan claros como numerosos los textos en que San Agustín no se cansa de repetir que conocemos las cosas inteligibles *en la verdad* inmutable.

III. Estancia o sede del mundo inteligible

Se confirma la dureza de estos textos, como es sabido, si, dando otro paso, subimos a coger el agua de más arriba. En efecto, podemos preguntar no en dónde conocemos, sino en dónde están, según San Agustín, las verdades necesarias y eternas.

Por verdades necesarias y eternas entendemos con el Santo, aquellas proposiciones o enunciables que son así y no pueden ser de otra manera, y que no comenzaron alguna vez a ser así ni dejarán nunca de ser de la misma manera. Por estos enunciables no suele preguntar el Santo; San Agustín pregunta comunmente por los objetos a que se refieren y verifican dichos enunciables.

> «Siete y tres son diez; y no sólo ahora, sino siempre; y nunca siete y tres empezaron a ser diez, ni dejarán de ser diez nunca» [22].

¿Dónde está el siete, dónde el tres, dónde el diez, que infaliblemente resulta de la adición de los dos números anteriores? Y San Agustín considera entonces la inmutable verdad de los números y

> «la estancia y santuario, o aquella región, o (si puede dársele algún nombre más apto), aquella habitación y sede de los números los cuales inmutables, permanecen *en la misma verdad*» [23].

El triángulo tiene tres lados y la suma de sus ángulos vale dos rectos.

21. Cf. *Ob. cit.*, p. X s.

22. *De Lib. arbr.*, II, 8, 21. ML 32, 1252: ...septem autem et tria decem sunt; et non solum nunc, sed etiam semper; neque ullo modo aliquando septem et tria non fuerunt decem, aut aliquando septem et tria non erunt decem. Lo dicho sobre los enunciables y los objetos a que se refieren se debe tomar con *mica salis* pues como nota bien Gilson, *Introduction A L'Etude De Saint Augustin*, ed. 2, 121, el Santo no distingue el problema del concepto, del problema del juicio. En el mismo sentido se expresa acerca de las *ideae, formae, species, rationes*, y acerca de las *regulae* y *leges*. Por ser más claro el problema tratándose de las ideas y de los objetos a que ellas se refieren, a él me ciño preferentemente.

23. *Ob. cit.*, II, 11, 30. ML 32, 1257: Nam cum inconmutabilem veritatem numerorum mecum ipse considero, et eius quasi cubile ac penetrale vel regionem quamdam, vel si quod aliud nomen aptum inveniri potest, quo nominemus quasi habitaculum quoddam sedemque numerorum...

¿Dónde está ese triángulo con tres lados ni grandes ni medianos, ni pequeños? ¿Ese triángulo que no es ni acutángulo, ni rectángulo, ni obtusángulo? Ese triángulo es inteligible: sólo puede ser conocido con el entendimiento, pues los sentidos y la imaginación sólo pueden percibir triángulos grandes, medianos o pequeños, con sus tres ángulos agudos, o con uno recto, o uno obtuso. San Agustín que yo sepa no habla del triángulo; pero habla en el mismo sentido del cuadrado [24], habla del círculo [25], habla del arco [26], habla de las verdaderas figuras de la geometría, que no pueden ver los sentidos [27], figuras que, según él, contemplaba aquel chico, de quien refiere Platón que respondía perfectamente a todas las preguntas de geometría sin haberla estudiado nunca [28]; habla de las reglas verdaderas e inmutables de la sabiduría [29]; habla, en fin, de un sin número de cosas inteligibles. Si buscando con el Santo la habitación o sede de los números, preguntamos dónde está el siete y el tres, con los cuales numeramos lo mismo tres hombres que tres árboles; dónde está el cuadrado y el círculo, conforme a los cuales juzgamos si son cuadradas o redondas las cosas; es manifiesto que preguntó en dónde se encuentran los universales; ya que el cuadrado y el círculo por el que pregunto, como todas las verdaderas figuras de la geometría que no pueden ser percibidas por los sentidos son verdaderos universales.

Y como para Platón sus Ideas son los universales, los universales serán también para San Agustín, las Ideas platónicas. Ni puede ser de otra manera dado el profundo influjo que ejerció sobre él el platonismo. Así, cuando el Santo en su *De ochenta y tres cuestiones diversas,* dedica una entera, a averiguar qué son y dónde están las Ideas platónicas, se está ocupando de los universales. Sigamos sus pasos.

Dió el Santo tal importancia a estas Ideas que llega a hacer esta afirmación.

> «Se encierra en ellas tanta fuerza que sin haberlas entendido nadie puede ser sabio» [30].

A la pregunta qué son y dónde están estas Ideas responde:

> «Las Ideas principales son ciertos modelos o ejemplares estables e inmutables de las cosas; no fueron hechas, y por tanto son

24. *Soliloq.,* II, 20, 35. ML 32, 903: La imaginación se pinta un cuadrado de un tamaño o de otro y se lo coloca ante los ojos; pero la mente interior que quiere ver lo verdadero, debe mirar aquel cuadrado, según el cual juzga si son o no son cuadradas las cosas.
25. *Ibid.; De immortalit. animae,* 4, 6. ML 32, 1024.
26. *De Trin.,* IX, 6, 11. ML 42, 967.
27. *Soliloq.,* I, 4, 9; ML 32, 874; *De ordine,* II, 15, 42. ML 32, 1014.
28. *De Trin.,* XII, 15, 24. ML 42, 1011.
29 *De Lib. arbitr.,* II, 10, 28-30. ML 32, 1256 s.
30 *De diversis quaest. LXXXIII,* q. 46. ML 40, 29: ...siquidem tanta in eis vis constituitur, ut nisi his intellectis sapiens esse nemo possit.

> eternas y permanecen siempre del mismo modo; están *en la inteligencia divina*. Y aunque ellas ni nazcan ni mueran; conforme a ellas se forma todo cuanto puede nacer y morir, y todo cuanto nace y muere» [31].

Perfila esta definición añadiendo: 1.° que estas Ideas sólo se pueden conocer con el entendimiento [32], 2.° que no es la misma la idea del hombre que la del caballo, puesto que cada una de las cosas (*síngula*) son creadas conforme a sus propias ideas [33].

Queda oscuro si el *síngula* se refiere a cada uno de los individuos de la misma especie o se refiere a cada una de las especies diferentes. El ejemplo del hombre y del caballo que pone el Santo hace pensar en lo segundo, la palabra latina «síngula» inclina a lo primero.

Sin embargo en carta a Nebridio, a su pregunta si *en la suma verdad* se contiene la idea general del hombre o la de cada uno de nosotros en particular, responde:

> «Difícil pregunta. Pero a mí me parece, que por lo que al hombre se refiere, *allí sólo* está la idea del hombre, no la mía ni la tuya» [34].

Es, pues, manifiesto, que los universales colocados por Platón en un mundo ideal, San Agustín los pone en la mente divina; puesto que suponerlos fuera de Dios «es sacrílego» afirma en la misma cuestión el Santo. Tal es, como es sabido, la interpretación agustiniana, o mejor neoplatónica [35] de las Ideas del sublime Platón. Estas para Agustín no existen por

31. *Ibid.*: Sunt namque ideae principales formae quaedam, vel rationes rerum stabiles atque incommutabiles, quae ipsae formatae non sunt, ac per hoc aeternae ac semper eodem modo sese habentes, quae in divina intelligentia continentur. Et cum ipsae nec oriantur neque intereant; secundum eas tamen formari dicitur omne quod oriri et interire potest, et omne quod oritur et interit.

32. *Ibid.*: Anima vero negatur eas intueri posse, nisi rationalis, ea sui parte quae excellit, id est, ipsa mente atque ratione.

33. *Ibid.*: Nec eadem ratione homo, qua equus: hoc enim absurdum est existimare. Singula igitur propriis sunt creata rationibus.

34. *Epist.* 14, 4. ML 33, 80: Magna quaestio. Sed mihi videtur, quod ad hominem faciendum attinet, hominis quidem tantum non meam vel tuam ibi esse rationem... A este texto en sí claro, como es evidente, le han querido obscurecer con el contexto subsequente. Cf. KEELER, *Sancti Augustini doctrina de cognitione* (Textus et Documenta, series philos. 11, Universitas Pont. Gregor.) 53. Quien pretenda explicar las cosas claras por las oscuras encontrará sombras en todas partes. Lo que a continuación dice el Santo es que en la idea universal del mundo se han de encontrar varias ideas de hombres como en la idea universal del cuadrado se tienen que encontrar varias ideas de ángulos. Pero de que no se pueda concebir un cuadrado sin concebir cuatro ángulos no se sigue ni que el cuadrado concebido sea particular ni que sean particulares sus cuatro ángulos. Por lo demás nuestro texto ya lo había entendido Suárez como nosotros. Cf. *De Deo*, III, 5, 11, ed. Vivés, I, 212.

35. Según Plotino el Entendimiento, que procede del Uno, volviéndose a Este, se hace *actu intelligens*; pero, como no puede entenderle plenamente, pro-

sí mismas como las substancias constituyendo el mundo inteligible, poblado por verdaderas realidades extramentales, inmutables, necesarias y eternas, sino que son ideas divinas universales, modelos o ejemplares de los seres creados o creables. Por tanto los universales *in essendo* de Platón, sólo son para Agustín universales *in repraesentando,* que están en la mente o inteligencia divina:

> «Y no erró Platón cuando dijo que había un mundo inteligible... pues él llamó mundo inteligible a la misma sempiterna e inmutable razón por la que Dios hizo al mundo. Quien niegue que ésta exista, ha de decir lógicamente que Dios hizo lo que hizo irracionalmente; o que cuando lo hizo, y aun antes de que lo hiciese no sabía lo que hacía, si *en él* no estaba la razón de lo que había de hacer. Pero si estaba, como en realidad de verdad estaba, a ella llamó Platón, según parece, mundo inteligible» [36].

IV. Interpretaciones diversas

Ante estos gravísimos textos, que es imposible silenciar o quitarlos importancia, como hacen no pocos agustinólogos modernos, sólo caben dos posturas: o se reconoce y admite el sentido local (*ubi*), que nos dice *en dónde* conocemos y *en dónde* están las cosas inteligibles, o no se reconoce; y en este caso, si se intenta alguna interpretación de estos difíciles textos (no de otros en los que San Agustín hable de la luz que nos ilumina o del maestro que nos enseña) ésta no puede ser más que una.

El sentido local lo defienden los Ontólogos, sean modernos, con Malebranche a la cabeza, sean medievales, a los que aluden frecuentísimamente Santo Tomás, San Buenaventura y demás AA. de aquel tiempo. Para ellos, adictisimos a San Agustín, la interpretación no podía ofrecer la menor duda. Dos son sus argumentos: 1.° Según San Agustín vemos las cosas inteligibles en la verdad inmutable. Es así que la verdad inmutable es Dios. Luego vemos en Dios las cosas inteligibles [37]. 2.° Las Ideas platónicas están en Dios. Luego en Dios habrá que conocerlas.

duce en sí la multitud de ideas que constituyen el mundo inteligible. Pone, como se ve, las Ideas de Platón en el Entendimiento, que sin embargo distingue del Uno. Rechazada por San Agustín esta distinción, era obvio ponerlas en la mente divina.

36. *Retract.,* I, 3, 2. ML 32, 588 s.: Nec Plato quidem in hoc erravit, quia esse mundum intelligibilem dixit... Mundum quippe ille intelligibilem nuncupavit ipsam rationem sempiternam atque incommutabilem, qua fecit Deus mundum. Quam qui esse negat, sequitur ut dicat, irrationabiliter Deum fecisse quod fecit; aut cum faceret, vel antequam faceret, nescisse quid faceret; si apud eum ratio faciendi non erat. Si vero erat, sicut erat, ipsam videtur Plato vocasse intelligibilem mundum.

37. Santo Tomás, *De verit.,* q. 10, a. 11, 12, ed. Vivès 14, 572, propone a la letra este raciocinio, con la conclusión admitida por los Ontólogos: Pero no podemos contemplar en Dios nada sin contemplarle a El mismo, luego contemplamos al mismo Dios, es decir, su esencia divina en esta vida.

La lógica férrea de estos raciocinios salta a la vista. Nadie negará que la mayor, la menor y hasta el mismo consecuente del primer raciocinio son completamente agustinianos. Más aún nos podríamos haber ahorrado el raciocinio, pues no faltan expresiones duras del Santo que nos dan la conclusión desnuda:

> «Que así deben vivir los ministros de Dios (cosa inteligible) ...lo vemos *dentro, en nosotros mismos,* o mejor sobre nosotros *en la misma verdad*... ¡por que vemos *en Dios* la idea inmutable de la justicia!» [38].

La fuerza del segundo argumento no es menos patente.

Si de estos textos se intenta otra interpretación (intento no muy frecuente), no se da ni puede darse, como queda dicho, más que una. Se funda en Santo Tomás, quien a su vez se fundó en las ideas de su época. A ella se atienen con más o menos modificaciones y retoques la mayoría de los escolásticos. Pregunta el Angélico en la Suma Teológica (1 q. 84 a. 5), si el alma intelectiva conoce las cosas inmateriales *en las razones eternas,* y después de aducir el texto agustiniano, que no conozco yo *en ti* ni tú *en mí,* sino ambos *en la misma verdad inmutable* [39], nos advierte que de dos maneras se puede decir que conocemos una cosa *en otra.* De una manera como *en objeto conocido;* así vemos en los espejos las cosas que en ellos se reflejan. De otro modo como *en principio o causa del conocimiento,* así vemos *en el sol* las cosas que *por él vemos.* Es así que el alma en esta vida no puede ver las cosas en las razones eternas, como en objeto conocido, porque esto es propio de los bienaventurados que ven a Dios y todas las cosas en él, luego las ven en las razones eternas como en principio del conocimiento, esto es, como *causa por la cual* conocemos. Por tanto a la afirmación de San Agustín que no conozco yo *en ti* ni tú *en mí,* sino los dos *en la verdad,* la da el sentido de que conocemos *por la verdad,* esto es, por una participación de la verdad, cual es nuestro entendimiento [40]. Por tanto el sentido local (in) de los textos agustinianos, queda transformado en sentido causal (por) bajo el poder mágico del Angélico.

38. *De Trin.,* VIII, 9, 13. ML 42, 959: Vivendum tamen sic esse Dei ministris, non de aliquibus auditum credimus, sed intus apud nos, vel potius supra nos in ipsa veritate conspicimus...; quia in Deo conspicimus incommutabilem formam (ideam) iustitiae, secundum quam hominem vivere oportere iudicamus.

39. Está citado en la nota 9.

40. En el *de Veritate,* q. 10, a. 11, ad 12, ed. Vivès 14, 574, explica de este otro modo el mismo texto: «De una verdad increada se imprimen muchas verdades creadas en las mentes humanas, como de un solo rostro se reflejan muchos rostros en diversos espejos... Por esto se dice que nosotros vemos algo en la *verdad* increada, en cuanto que por *su semejanza* espejada en nuestra mente juzgamos de algo. Como cuando *por los principios* evidentes juzgamos de las conclusiones.» Aquí el sentido local (*in*) de San Agustín, se cambia también en causal (*por*), aunque aquí la causa, no sea ya el entendimiento, sino *principia per se nota* por los cuales juzgamos.

No me interesa aquí valuar la fuerza probativa del argumento de Santo Tomás contra los ontólogos, basado, al parecer, en que es propio de los bienaventurados la intuición de Dios [41]. Sabido es que hoy abundan los que constituyen la esencia del conocimiento místico en la intuición inmediata pero oscura de Dios [42]. Intuición, por otra parte, que, como fruto de la gracia extraordinaria de Dios, nada tiene que ver con el conocimiento inmediato y oscuro, pero natural de los ontólogos, inadmisibles para todo católico. Ni es ocasión de hablar ahora sobre el conocimiento inmediato, confuso y natural de Dios admitido por Picard y otros autores.

Pero sí quiero notar la profundidad del genio de Santo Tomás, que en una interpretación que no comparto, y que como después probaré, dudo mucho la diera Santo Tomás como interpretación auténtica de Agustín, señala sin embargo un camino, seguido, no sólo por los AA. escolásticos, que se adhieren a su doctrina, sino seguido en el fondo, aún por aquellos autores que de ella se apartan.

Y así Portalié, que va por otra ruta, influenciado por los textos agustinianos que presentan a Dios como luz y maestro del alma, afirma que «según San Agustín, Dios, sol del alma, no aparece jamás como objeto que vemos, sino como *agente* que *produce* en nuestra alma aquello por lo que nosotros podemos conocer... El maestro, el sol, la luz no influyen como objetos percibidos directamente en los cuales se perciben otros objetos» [43]. Y proponiendo ya su interpretación dice: «Nuestra alma no puede llegar a la verdad intelectual sin una influencia misteriosa de Dios, que no consiste en mostrarse él mismo (objetive), sino en *producir* (effective) en nuestra alma como una imagen de estas verdades, que determinan nuestro conocimiento. En lenguaje escolástico, el papel que los aristotélicos atribuyen al *entendimiento agente,* que *produce las especies impresas,* este sistema le atribuye a Dios: El, el maestro hablaría al alma, en el sentido que la imprimiría esta representación de las verdades eternas, que serían causa de nuestro conocimiento. Las ideas no serían innatas, como en los ángeles, sino *producidas* sucesivamente en el alma, que las conocería en ella misma [44].

Como se ve, si Portalié intentara una interpretación de nuestros textos, textos que lealmente ha señalado, pero que por creer erradamente que expresan la misma idea, ha asociado con los de la luz y del maestro; si intentara, digo, una interpretación, tendría que dar la del Doctor Angélico.

Del mismo modo Gilson y Boyer, al tener que aludir a nuestros textos, ¡pues se impone por lo menos una alusión a ellos!, los llaman: «frappantes...

41. Cf. I. q. 84, a. 5 ya citado y los lugares paralelos.
42. Cf. P. Descoqs, *Praelectiones Theologiae Naturalis,* I, 574. Véase también p. 551.
43. DTC. I, 2335.
44. *Ibid.,* 2336.

formules», el primero; términos enérgicos, el segundo, y los interpretan como si no expresaran más que la dependencia ontológica del entendimiento con relación a Dios, del que recibe el ser, la actividad y la verdad; o la dependencia de nuestros conocimientos con respecto a la Luz primera [45]. Esto no es más que proponer camuflado el sentido causal de Santo Tomás, pues, como el mismo Gilson reconoce, equivale a decir que por Dios somos, obramos y conocemos; doctrina ésta formulada por San Agustín infinidad de veces, y que admitimos de plano, no sólo como verdadera, sino como auténticamente agustiniana, aun con relación al conocimiento; ya que si Dios ilumina nuestro entendimiento para que conozcamos las cosas inteligibles, por Dios las conocemos; pero que no veo qué relación tenga con los textos que nos ocupan, en los que no se trata de cómo conocemos, sino de *en dónde* conocemos las cosas inteligibles. Y baste lo dicho para dejar asentado que dos son las interpretaciones que se han dado y pueden dar a estos famosos textos: Una local dada por los Ontólogos. Otra causal, fundada en Santo Tomás, a la que han de venir de una u otra manera los que no admiten la anterior interpretación, y quieren, sin embargo, dar alguna.

V. Crítica de estas interpretaciones

¿Qué decir de ellas? Prescindo de las profundas razones que tuvo Santo Tomás para adoptar esta interpretación que conservó generalmente en las muchas ramificaciones de este problema; razones que a parte de la indicada de la visión intuitiva, podrían tal vez resumirse, en que el Santo Doctor no se limitó a cristianizar a Aristóteles, sino que pasó a aristotelizar a San Agustín, realizando a través de éste su genial conciliación de Aristóteles, y Platón con predominio del primero [46]. Y puesto a indagar la mente de San Agustín, no a construir una obra gigantesca como hizo Santo Tomás, extrayendo de la inagotable cantera agustiniana los bloques de piedra, que incorporaba después a sus monumentales construcciones, colocándolos unas veces tal como los había encontrado y labrándolos otras con arreglo a sus propias concepciones; puesto, repito, a indagar la mente de Agustín, me parece evidente que el sentido local de los textos citados debe mantenerse, y se ha de rechazar, por tanto, el sentido causal. Mas aún, subscribo los reproches del Dr. Hessen, aunque se dirijan a una figura tan

45. E. Gilson, *Introduction a l'Etude De Saint Augustin,* ed. 2, 111. Ch. Boyer, *L'Idée de Vérité,* ed. 2, 240.

46. Para entrever la verdad de esta afirmación cada día más recibida basta leer en la parte primera de la Suma las nueve cuestiones que van de la q. 79 a la q. 88. Nuestro punto de vista puede verse confirmado en M. Grabmann, *Historia de la Teología católica.* Versión española por D. Gutiérrez, pp. 65, 94; Portalie, DTC. I, 2514; Descoqs, *Praec. Theol. Natur.,* I, 559; II, 94 s.; Altaner, Gilson y otros muchos.

benemérita de la ciencia católica como el insigne Grabmann y se puedan extender a tantos otros. «Si no se procede como dogmático, o como apologeta, o como sistemático, sino como historiador que busca la verdad objetiva» hay que admitir, no diré el ontologismo de San Agustín, como admite, a pesar de sus distinciones, Hessen; pero sí el sentido local de dichos textos [47]. Tal sentido, repito, me parece evidente. Lo mismo le debió parecer a San Buenaventura, pues en la citada cuestión, *De Scientia Christi,* defendida y escrita actuando ya de maestro en la Universidad de París, nos dice textualmente:

> «Si dices que de esto no se sigue que vemos *en la verdad* o *en las razones,* sino más bien *por las razones,* en contra está San Agustín en el libro XII de las Confesiones» [48].

Y copia a continuación el pasaje ya citado en el que afirma San Agustín que no veo yo *en tí* ni tú *en mí,* sino ambos *en la verdad inmutable.* Confirma esta interpretación en el cuerpo de la cuestión cuando dice que no basta que concurra la razón eterna por su influjo, pues esto es insuficiente según las palabras de San Agustín [49], sino que es necesario que las conozca *aliquo modo, ex parte et secundum statum viae.* Y concluye que en todo conocimiento cierto son conocidas (attinguntur) las razones eternas, aunque de una manera las conoce el viador, de otra el comprensor [50]. Sea cual sea la opinión que se tenga sobre la discutida teoría del conocimiento en San Buenaventura, me parece que estas observaciones mías son objetivas, y por tanto que puedo invocar la indiscutible autoridad del

47. Cf. *Augustins Metaphysik der Erkenntnis* (Berlin und Bonn, 1931), 370 s. nota 8.

48. *Opera omnia,* ed. Quaracchi, V, 17, 3.°: Si tu dicas, quod ex hoc non sequitur quod in veritate vel in rationibus, sed quod a rationibus videamus; contra: Augustinus, duodecimo Confessionum. Adviértase que San Buenaventura actuó de maestro en París de 1253 a 1257 y escribió la obra citada de 1254 a 1255. (Cf. *Obras de San Buenaventura,* ed. BAC, I, 10 s., 46). La defensa y redacción de dicha disputa coincidió, por lo tanto, con la primera etapa del profesorado de su amigo Santo Tomás en la misma universidad.

49. *Opera omnia,* V, 23.

50. *Ibid.,* p. 24, b: Concedendum est igitur sicut rationes ostendunt et Augustini auctoritates asserunt expresse, quod in omni certitudinali cognitione rationes illae cognoscendi a cognoscente attinguntur, licet aliter a viatore et aliter a comprehendente... Como el verbo *attinguntur* cuando se trata del bienaventurado significa ciertamente son conocidas, lo mismo ha de significar cuando se trata del viador. No parece pueda caber la menor duda. Por eso no entiendo cómo los editores de las *Obras de San Buenaventura* de la BAC., en su excelente Introducción General tan universalmente alabada, se empeñen en negar que las razones eternas sean objeto conocido según el Doctor Seráfico (p. 130). Prescindiendo del término *contuición* empleado por el santo, que obviamente entendido favorece nuestro punto de vista, son unas nueve veces, las que el santo repite en el cuerpo de la citada cuestión, que la mente *attingit* las razones eternas, expresión en sí misma y en su contexto que, como queda indicado, significa son conocidas por la mente. Cf. *Opera omnia,* ed. Quaracchi, V, 23 s. ¿No habrán tomado los citados editores con excesiva confianza las afirmaciones de Gilson, en *La philosophie de Saint Bonaventure,* 374, 379, 384-387?

Doctor Seráfico en pro del sentido local de los textos que estamos estudiando. Por tanto, concluyo que los ontólogos, al ver el sentido local de estos textos vieron bien; aunque se equivocaron al deducir con buena lógica y mala crítica que vemos en Dios las cosas inteligibles o verdades eternas. En efecto tratándose de un autor tan polifacético y difícil como San Agustín, y de un problema tan complejo y oscuro como el que nos ocupa, es de todo punto imprescindible tener en cuenta todos los elementos que le integran: sólo así habrá probabilidad de dar una solución acertada. Y los ontólogos pasan por alto muchos textos del Santo.

Omito los textos en que San Agustín rechaza toda visión de Dios en esta vida; omito igualmente aquellos otros en que afirma le conocemos *per speculum in aenigmate,* o, lo que es lo mismo, pone alguna restricción al conocimiento que de él podamos alcanzar en la tierra. Fácil será encontrar estos textos en los impugnadores del ontologismo (Franzelín, Kleutgen, Liberatore, Lepidi, Zigliara, de San...), aunque no sea tan fácil medir el alcance de ellos que a juicio de Portalié van tan lejos que llegan hasta a negar aun por privilegio la visión de Dios en esta vida a las mismas almas extraordinarias, como Moisés, San Pablo... [51]. Y paso a considerar otra serie de textos del Santo, diametralmente opuestos a los anteriores y no menos claros. A los textos en que San Agustín afirma que las cosas inteligibles están *en Dios* o *en la verdad inmutable* y que las conocemos *en Dios,* o *en la verdad inmutable,* se oponen otros muchos, según los cuales, están y conocemos las cosas inteligibles *en nuestra alma, en nuestra inteligencia, en nosotros mismos.*

VI. Conocimiento del mundo inteligible en nosotros mismos

1.° Exponiendo el Santo cómo la razón inventó todas las artes y ciencias, presenta a ésta descubriéndolas: Y al hablar de la geometría, de la que había dicho en los Soliloquios que «le parecería más fácil poder navegar en tierra, que percibir la geometría con los sentidos» [52], dice:

«Investigó ella (la razón) consigo misma si había allí (en el

51. DTC., I, 2335. Entre esta opinión y la de Boyer en Gregorianum, 12 (1931) 635, que no tiene noticia de que haya quien niegue sea posible según San Agustín la visión de Dios inmediata en esta vida con la gracia divina, queda amplio margen para escoger al lector prudente. Por ser menos conocidos no estará demás citar algunos de aquellos textos en que San Agustín restringe nuestro conocimiento de Dios: *Quantum fieri potest* (*De Trin.,* XII, 14, 23. ML 42, 1010); *ut quantum videri potest videatur* (*De Trin.,* XV, 27, 49. ML 42, 1096); *quantum id capere possunt* (*Retract.,* I, 4, 4. ML 32, 590); *quantum humanis cordibus potuit contingi* (*In Joan Evang.,* tr. 1, 4. ML 35, 1381); *ut poteris* (*Op. cit.,* tr. 17, 8. ML 35, 1531); *quantum in hac vita potest* (*Sermo* 88, 15, 14. ML 38, 547)...

52. I, 4, 9. ML 32, 874: Quare citius mihi videtur in terra posse navigari, quam geometricam sensibus percipi.

campo visible a los ojos, «in opes oculorum»), tal línea, tal esfera, o cualquier otra forma o figura, cuales *las contenía la inteligencia*. Las encontró muy inferiores y que no podía compararse lo que veían los ojos con lo que veía la mente...» [53].

En este texto se dice que la inteligencia *contiene* las figuras geométricas que ve la mente, y que éstas son muy superiores a las que ven los ojos. Es decir, que contiene cosas inteligibles.

2.° «En todas estas disciplinas se le presentaban todas las cosas —añade poco después— con las debidas proporciones, las cuales se destacaban sin embargo más eminentemente en aquellas dimensiones verdaderísimas que pensando y volviendo a pensar *contemplaba* (la razón) *en sí misma*. En las cosas que percibía por los sentidos reconocía más bien sombras y vestigios de aquellas» [54].

Evidentemente. Si como vimos en el texto anterior la inteligencia contiene las cosas inteligibles, es natural que las contemple *en sí misma*.

3.° Pregunta San Agustín en otra parte como conocemos lo que es el justo, si nosotros no somos justos; y después de haber marcado claramente el sentido local de su pregunta, repitiendo por tres veces; «ubi ergo novit?», ¿en dónde lo conoce?, responde:

«Si lo conocemos fuera de nosotros, *en algún cuerpo* lo conocemos. Es así que no es ésta cosa corpórea. Luego *en nosotros* conocemos lo que es el justo. Porque no lo encuentro *en otra parte* cuando lo busco para hablar de ello; sino *en mí mismo*; y si pregunto a otro lo que es el justo, *en sí mismo* busca lo que ha de responder; y quien a esto puede responder con verdad, en *sí mismo* encuentra lo que ha de responder» [55].

53. *De ordine*, II, 15, 42. ML 32, 1014: ...quaesivitque ipsa secum, utrum ibi talis linea talisque rotunditas, vel quaelibet alia forma et figura esset, *qualem intelligentia contineret*. Longe deteriorem invenit, et nulla ex parte quod viderent oculi cum eo quod mens cerneret, comparandum. Nótese cómo aplica a la inteligencia divina una expresión del todo paralela: Et si Deus, quod assidue Plato commemorat, sicut universi mundi, ita cunctorum animalium species *aeterna intelligentia continebat*, quomodo non ipse cuncta condebat? An aliquorum esse artifex nollet, quorum efficiendorum artem ineffabilis eius et ineffabiliter laudabilis mens haberet? *De civ. Dei* 12, 26. ML 41, 376.

54. *De ordine*, II, 15, 43. ML 32, 1014: In his igitur omnibus disciplinis ocurrebant ei omnia numerosa, quae tamen in illis dimensionibus manifestius eminebant, quas in se ipsa cogitando atque volvendo intuebatur verissimas: in his autem quae sentiuntur, umbras earum potius atque vestigia recolebat.

55. *De Trin.*, VIII, 6, 9. ML 42, 954: Si extra nos novimus, in corpore aliquo novimus. Sed non est ista res corporis. *In nobis* igitur novimus quid sit iustus. Non enim *alibi* hoc invenio, cum quaero ut hoc eloquar, nisi *apud me ipsum*: et si interrogem alium quid sit iustus, *apud se ipsum* quaerit quid respondeat; et quisquis hinc verum respondere potuit, *apud se ipsum* quid responderet invenit. Nótese por una parte el paralelismo y por otra la oposición de este texto con los de las notas 10 y 14.

4.° Señala después la diferencia que hay entre contemplar la imagen de Cartago que tiene en sí mismo y recibió por los sentidos, o la imagen de Alejandría que se forjó con la fantasía, y contemplar lo que es el justo que ni lo vió con los ojos ni lo recibió de otros que con los ojos lo hubieran visto; y termina afirmando que cuando conoce lo que es el justo:

> «Contempla algo presente, y lo contempla *en sí mismo,* aunque no es él lo que contempla... y quien me oye (decir lo que es el justo), y lo aprueba, contempla *en sí mismo* esto mismo, aunque no sea él lo que contempla... ¿Es que hay un alma justa *en la que* aún no es justa? Y si no la hay, ¿a quién ve *allí,* cuando ve y dice lo que es el alma justa; siendo así que no la ve sino *en sí mismo,* aquél que no tiene el alma justa? ¿O aquéllo que ve, es la verdad interior presente al alma que puede contemplarla?» [56].

Distingue, como se ve, claramente las cosas sensibles, que percibimos por los sentidos y podemos contemplarlas y fabricarlas con la imaginación, de las inteligibles; y dice cinco veces con claridad meridiana que conocemos éstas *en nosotros mismos.*

Como no faltará quien, a pesar de la claridad de estos textos, desee más todavía, aduciré algunos otros, para satisfacer hasta a los más exigentes.

> 5.° «Las cosas pertenecientes a algunas artes liberales (cosas inteligibles), que encontramos cuando discurrimos por cuenta propia, o cuando otro nos pregunta, no las encontramos sino *en nuestro ánimo*... Es también manifiesto que es inmortal el alma humana y que están *en sus profundidades* las verdaderas razones de las cosas» [57].

> 6.° «Los que oyen explicar alguna ciencia miran *en sí mismos* si les propusieron cosas verdaderas, contemplando en la medida de sus fuerzas aquella verdad interior. Y entonces aprenden; y cuando

56. *De Trin.,* VIII, 6, 9. ML 42, 955: ...sed praesens quiddam cerno, et cerno *apud me,* etsi non sum ipse quod cerno, et multi si audiant approbabunt. Et quisquis me audit atque scienter approbat, *apud se* et ipse hoc idem cernit, etiamsi non sit et ipse quod cernit. Iustus vero cum id dicit, id quod ipse est cernit et dicit. Et *ubi* etiam ipse cernit, nisi *apud se ipsum*? Sed hoc mirum non est: *ubi* enim se cerneret *nisi apud se ipsum*? Illud mirabile est ut *apud* se animus videat quod *alibi nusquam* vidit, et verum videat, et ipsum verum iustum animum videat, et sit ipse animus et non sit iustus animus, quem *apud se ipsum* videt. Num est alius animus iustus in animo nondum iusto? Aut si non est, quem *ibi* videt, cum videt et dicit quid sit animus iustus, nec *alibi quam in se ipso* videt, cum ipse non sit animus iustus? An illud quod videt, veritas est interior praesens animo qui eam valet intueri?

57. *De inmot. animae,* 4, 6. ML 32, 1024: Sed cum vel nos ipsi nobiscum ratiocinantes, vel ab alio bene interrogati de quibusdam liberalibus artibus ea quae invenimus, non alibi quam in animo nostro invenimus... Manifestum etiam est, inmortalem esse animum humanum, et omnes veras rationes in secretis eius esse.

encuentran *dentro* que las cosas dichas son verdaderas alaban» a sus maestros [58].

7.º «Porque no es la sabiduría como el oro y la plata y las demás cosas semejantes, que podemos ver sin tenerlas; ella por el contrario, si no es poseída, no puede ser vista por los ojos del alma. Todo cuanto percibimos por los sentidos del cuerpo, se halla fuera de nosotros; y por eso podemos ver las cosas ajenas sin tenerlas. Pero lo que se percibe con el entendimiento, está *dentro, en el alma,* y el cogerlo es verlo» [59].

8.º «Por lo cual encontramos que aprender estas cosas (las inteligibles a las que se refiere la memoria intelectual), cuyas imágenes no recibimos por los sentidos, sino que sin imágenes como son, las contemplamos por sí mismos *internamente,* no es otra cosa que recoger con el pensamiento las cosas que *contenía la memoria* confusamente aquí y allí, y cuidar con atención que se presenten ya fácilmente, sin el menor esfuerzo, como puestas al alcance de la mano, *en la memoria, en la que* antes se ocultaban dispersas y diseminadas» [60].

58. *De Magistro,* 14, 45. ML 32, 1220: ...illi qui discipuli vocantur, utrum vera dicta sint, apud semetipsos considerant, interiorem scilicet illam veritatem pro viribus intuentes. Tunc ergo discunt: et cum vera dicta esse intus invenerint, laudant, nescientes non se doctores potius laudare quam doctos.

59. *De utilit. crededi,* 13, 28. ML 42, 85: Non enim ut aurum et argentum, ceteraque id genus, et cognoscere cum videas, et non habere concessum est, ita sapientiam mentis eius oculo, qui ea careat, videri fas est. Sensu enim corporis quaecumque attingimus, forinsecus nobis offeruntur; et ideo licet quoque res alienas oculis cernere, cum earum vel eius generis nos nihil habeamus. Quod autem intellectu capitur, intus apud animum est: nec id habere quidquam est aliud, quam videre. Basándonos en el contexto hemos traducido: «nec id habere quidquam est aliud quam videre», como lo hemos hecho.

Así parecen indicarlo también otros pasajes similares: en las Retractaciones al *De Diversis Quaestionibus,* I, 26. ML 32, 625, a propósito de la cuestión 35 indica el Santo que no es lo mismo tener que conocer. En el *De Gen. ad lit.,* V, 26, 34. ML 34, 333, al decir que Dios no haría las cosas si no las conociera; ni las conocería, si no las viera; ni las vería, si no las tuviera; distingue, como se ve, con distinción de razón, ver y tener.

Creemos se deben distinguir tres cosas: tener, coger, y ver. Coger y ver es lo mismo; pero no tener y ver. Cabría también la interpretación de tener confusamente y tener con la mano, esto es con el entendimiento; interpretación necesaria en el capítulo décimo del libro décimo de las Confesiones, donde el Santo afirma y niega, casi en el mismo renglón, que tengamos en la memoria, antes de aprenderlas, las cosas inteligibles: «Luego *allí* estaban (las cosas inteligibles) aun antes de que las aprendiese, pero no estaban *en la memoria* (al alcance de la mano). ¿En dónde, pues, o por qué, al ser nombradas, las conocí y dije: Así es. Es verdad; sino porque ya estaban *en mi memoria* (confusamente)?» De todos modos, parece evidente por la marcha del pensamiento que la terminación de nuestro texto debía haber sido esta otra: «y no podemos verlo sin tenerlo».

60. *Confes.,* X, 11, 18. ML 32, 787: Quocirca invenimus nihil esse aliud discere ista, quorum non per sensus haurimus imagines, sed sine imaginibus sicuti sunt, per se ipsa intus cernimus; nisi ea quae passim atque indisposite memoria continebat, cogitando quasi colligeret, atque animadvertendo curaret, ut tamquam ad manum posita, in ipsa memoria, ubi sparsa prius et neglecta latitabant, iam familiari intentione facile occurrant.

9.º Las cosas inteligibles que significamos por las palabras «ni las percibí por ningún sentido, ni las ví *en ninguna parte fuera de mi alma,* no deposité *en mi memoria* sus imágenes sino a ellas mismas» [61].

10. «Cuando el hombre puede pensar sobre la naturaleza de su alma, y encontrar *lo que es verdadero,* no lo encontrará *en ninguna otra parte,* sino *en sí mismo.* Y encontrará no lo que ignoraba, sino aquello en que no pensaba. ¿Porque qué es lo que sabemos, si no sabemos lo que está *en nuestra mente*; siendo así que todo lo que sabemos, no podemos saberlo sino con (en?) la mente?» [62].

A esta larga serie de textos que sería fácil prolongar, se han de añadir aquellos otros en que afirma el santo que están impresas en nuestra alma las cosas inteligibles. La idea, como se ve, es la misma.

«Porque en todos estos bienes, o que conmemoré, o que se ven, o se piensan, no diríamos que uno es mejor que otro... si no estuviere *impresa en nosotros* la noción del bien, según el cual aprobamos unas cosas y preferimos otras» [63].

Y así como antes de ser felices está *impresa en nuestra mente* la noción de felicidad, puesto que por ella sabemos y decimos con resolución y sin duda alguna que queremos ser felices, así también antes de ser sabios tenemos *impresa en nuestra mente* la noción de la sabiduría... [64].

«En el deseo de aprender diversas doctrinas nos enciende por lo común la autoridad de los que las alaban, y sin embargo, si no tuviésemos en el alma abreviadamente *impresa* la noción de cualquier doctrina, no arderíamos en ansias de aprenderla» [65].

61. *Confes.,* X, 10, 17. ML 32, 786: Res vero ipsas quae illis significantur sonis neque ullo sensu corporis attigi neque uspiam vidi praeter animum meum, et in memoria recondidi non imagines earum, sed ipsas.

62. *De Trin.,* XIV, 5, 8. ML 42, 1041: ...cum homo de animi sui natura cogitare potuerit, atque invenire quod verum est, alibi non inveniet, quam penes se ipsum. Inveniet autem, non quod nesciebat, sed unde non cogitabat. Quid enim scimus, si quod est in nostra mente nescimus; cum omnia quae scimus non nisi mente scire possimus?

63. *De Trin.,* VIII, 3, 4. ML 42, 949: Neque enim in his omnibus bonis, vel quae commemoravi, vel quae alia cernuntur sive cogitantur, diceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, secundum quod et probaremus aliquid, et aliud alii praeponeremus.

64. *De lib. arbitr.,* II, 9, 26. ML 32, 1254 s.: Sicut ergo antequam beati simus, mentibus tamen nostris impressa est notio beatitatis; per hanc enim scimus, fidenterque, et sine ulla dubitatione dicimus beatos nos esse velle: ita etiam priusquam sapientes simus, sapientiae notionem in mente habemus impresam per quam unusquisque nostrum si interrogetur velitne esse sapiens, sine ulla caligine dubitationis se velle respondet.

65. *De Trin.,* X, 1, 1. ML 42, 971: Ad doctrinas autem cognoscendas, plerumque nos laudantium atque praedicantium accendit auctoritas: et tamen nisi breviter impressam cuiusque doctrinae haberemus in animo notionem, nullo ad eam discendam studio flagraremus.

> «Y esta disciplina es la misma ley de Dios que permaneciendo siempre fija e inconcusa *en El* se *imprime* en cierto modo *en las almas sabias* para que sepan que viven tanto mejor y tanto más elevadamente, cuanto con más perfección la contemplan y con más perfección la guardan» [66].

No creo necesario seguir reuniendo textos. Me parece que los citados muestran claramente que las cosas inteligibles están en el alma dentro de nosotros mismos y que allí las conocemos.

VII. El problema y sus posibles soluciones

Si comparamos estos últimos textos con los de los ontólogos citados antes, encontramos que exceptuada una gran diferencia, son perfectamente paralelos: En ambas series se trata de cosas inteligibles, y en ambas se dice *en dónde* están y *en dónde* las conocemos. Pero la diferencia entre ellos es inmensa: En una se dice que las verdades necesarias y eternas están y lás conocemos en Dios, o en la verdad inmutable, que es lo mismo; y en la otra se dice que están y las conocemos en nosotros mismos. Cuanto dista la creatura del Creador, tanto dista lo que se dice en una serie de lo que se dice en la otra.

La gravedad del problema que estas dos series de textos tan parecidas y tan diversas nos plantea, no necesita ponderación; pero es necesario plantearlo si queremos llegar a resolverlo.

Por falta de precaución tan esencial se encuentran en autores, como J. Martín, a quien nadie negará vigor intelectual y conocimiento de San Agustín, vacilaciones e inconsecuencias desconcertantes. Pues mientras por una parte nos dice: «Desde que se pone a escribir San Agustín enseña la doctrina del innatismo; y se mantuvo siempre fiel a ella» [67]; por otra le atribuye manifiestamente la doctrina ontológica cuando escribe: «Así, toda intelección tiene a Dios por objeto; pero el alma humana no lo sospecha, o si lo sospecha, y aun si lo sabe, no tiene sin embargo la conciencia clara de percibir a Dios» [68]. Proposiciones como ésta son tan frecuentes [69], que obligan a autores tan perspicaces como Portalié a colocarle «sin duda» entre los intérpretes ontologistas del Santo [70], y hacen

66. *De ordine*, II, 8, 25. ML 32, 1006: Haec autem disciplina ipsa Dei lex est, quae apud eum fixa et inconcussa semper manens, in sapientes animas quasi transcribitur; ut tanto se sciant vivere melius, tantoque sublimius, quanto et perfectius eam contemplantur intelligendo, et videndo custodiant diligentius.
67. *Saint Augustin* (Les grandes philosophes, Paris, 1901), 51. Véanse otras proposiciones innatistas en las pp. 52, 55, 58...
68. *Op. cit.*, p. 52.
69. *Ibid.*, pp. 49, 53, 69, 99, 107...
70. DTC., I, 2335.

escribir a Bainvel: «No pronuncia la palabra *ontologismo*, pero se ve qué lugar da a la cosa en la doctrina de San Agustín» [71].

Por tanto, planteada oposición tan clara y patente entre los textos ontologistas e innatistas del santo, no hay más remedio, si no me engaño, que admitir una de estas tres soluciones: a) O el Santo se contradice y no es consecuente consigo mismo, pues dice una cosa en una parte y otra en otra; b) o afirma que a las cosas inteligibles las conocemos en los dos sitios: en Dios y en el alma; c) o esas dos series de textos aparentemente tan diversas, en realidad de verdad no lo son, sino significan una misma cosa; en cuyo caso habría que averiguar la verdadera significación de expresiones tan distintas y probar sólidamente, como el caso lo requiere, interpretación tan extraña.

VIII. Nuestra interpretación

a) *No se contradice el Santo.* Críticos protestantes como Burke, Loofs, Harnack... admiten con facilidad contradicciones en el Santo. Es natural, pues no pudiendo menos de reconocer el acendrado catolicismo de Agustín, y no queriendo verse privados de un genio tan extraordinario, recurren a la teoría de las contradicciones, para concluir que también se encuentran en el Santo sus propias ideas [72]. Lo mismo sucede entre católicos de la más pura cepa, entre los que está muy recibido como principio en la interpretación de San Agustín, el formulado nada menos que por San Buenaventura, en esta conocida y expresiva sentencia: *Plus dicens et minus volens intelligi,* esto es, que nuestro Santo dice más de lo que quiere que se entienda [73]. Y así, por ejemplo, autores tan universalmente estimados como Lange, al encontrarse en su documentado tratado *De Gratia* con el difícil problema de si son pecado según San Agustín todas las obras de los infieles, por dos veces acude al principio bonaventuriano, aunque con su habitual buen sentido reconoce que no basta para explicar todas las cosas [74]. De la misma manera el insigne Grabmann, tratando nuestro mismo problema, empieza por advertir que al hacer la crítica de los textos se ha de tener muy en cuenta la mencionada sentencia del Santo Franciscano [75].

Con el debido respeto a tan esclarecidos autores, y a los innumerables que siguen tal corriente, pero con la firmeza de una convicción profunda, basada en miles de horas de estudio detenido y directo en San Agustín, me permito opinar de otro modo.

71. Cf. *Un Nouvel Interprète de Saint Augustin, Etudes,* 87 (1901) 650.
72. Cf. Portalie, DTC., I, 2324.
73. *II Sent.,* d. 33, a. 3, q. 1, ad 1 et 2; *Breviloquium,* III, 5 in fine.
74. H. Lange, *De Gratia,* n. 100 in fine; n. 108, 5 et 6.
75. *Der Göttliche Grund Menschlicher Wahrheits Erkenntnis Nach Augustinus Und Thomas von Aquin,* 17.

Para mí, San Agustín es de los autores más exactos en sus expresiones; más aún, las matiza y perfila tanto que puede parecer hasta escrupuloso en ajustar sus palabras a sus pensamientos. Léanse despacio su libro *De Magistro* y sus *Retractationes,* por ejemplo, reflexiónese sobre las menudencias a que desciende en sus retoques; escríbanse para poder entenderlas, sus sutilísimas distinciones, en las que no siempre será fácil percibir la diferencia entre las expresiones conmutadas; y se encontrarán innumerables pruebas de esta afirmación, como no podía ser menos, dados su amor a la verdad, su gran inteligencia y su reconocida pericia en el uso de la palabra y en el manejo de los recursos del estilo.

Y nótese, como ya otros han advertido que, a pesar del esmerado cuidado con que están hechas sus *Retractationes,* en las treinta últimas obras retocadas (escritas por consiguiente poco antes de ésta su autocrítica), sólo se encuentran, trece pasajes que necesitaran aclaración o rectificación; ¡con tal exactitud y precisión escribía!

Sobre el citado principio del Doctor Seráfico, dudo mucho si es principio de San Buenaventura en la interpretación de San Agustín o es un modo fácil de desentenderse de una dificultad molesta. En efecto, los pasajes citados en los que se da tal norma, se refieren a un texto de San Fulgencio, atribuído antiguamente a San Agustín, en el que a los niños que mueren con sólo el pecado original se les hace padecer la pena de sentido.

Al encontrarse el Dr. Seráfico con que, según San Agustín, estos niños «debían ser castigados con suplicio sempiterno de fuego eterno», cosa que no podía admitir él en manera alguna, echó una frase bonita para salir del paso (los santos son hombres), y siguió adelante [76]. Pero, si, cuando San Agustín hablase de castigo y de suplicio, y de fuego, tuviésemos que entender que no hay tal castigo, ni tal suplicio, ni tal fuego, tendríamos que despedirnos de interpretar a San Agustín.

Dejando, pues, a cada cual, que *in sensu suo abundet,* para mí es norma inconmovible en la interpretación de San Agustín atenerme a sus palabras, pues digan otros lo que quieran, a mí me asombra la exactitud y precisión de ellas. Con esto no pretendo negar las grandes dificultades con que tropiezan todos los intérpretes del Santo, patentes, según creo, en este mismo trabajo. Para confirmarlas baste notar la riqueza y fecundidad de sus expresiones, la multitud innumerable de sus ideas (pasa por el mayor sembrador de ideas después de San Pablo), la libertad e irregularidad de sus movimientos, las cumbres a que nos levanta y los abismos en que nos sumerge y aquel su acentuado platonismo y su método socrático, que tanto encanto da a sus obras, pero que las aleja no poco de nuestra

76. Véanse en *De Fide ad Petrum,* ML 65, 688, 34; 701, 68, los dos pasajes citados por San Buenaventura en los que presenta San Fulgencio a los niños del limbo, como: *aeterni ignis supplicio sempiterno puniendos.*

mentalidad aristotélica y las deja plagadas de proposiciones asertivas, que el Santo sin embargo no asevera. Se deben a que es norma suya conducir a sus oyentes a la luz, que es la verdad, poco a poco, como quien los saca de una oscura caverna; los lleva a la luz, pero los pasos que den a través de las tinieblas no son de Agustín, son de los que están en ellas [77]. Por tanto será difícil muchas veces llegar a dar con el pensamiento del Santo; pero cuando se llegue, hemos de atenernos a él sin imaginar contradicciones o inconsecuencias. Tanto más cuanto que por haber hecho el Santo sus *Retractationes* al fin de su vida, con «el temor» y «el terror» que le causaban sus numerosos escritos [78], y por tanto con el cuidado y esmero que se dejan suponer, tenemos su opinión última y definitiva en casi todas sus obras; en las cuales, si no es por el valor intrínseco de ellas, no cabe distinguir entre obras de juventud y obras de edad madura, pues al retocarlas, las hizo a todas, obras de edad madura. Y si alguien dijere, como me dijo un renombrado profesor de una universidad centro-europea, que a pesar del nimio cuidado del Santo, es humanamente imposible revisar tal multitud de ideas, no disputaré con él, y hasta admitiré, como digna de estudio, observación tan profunda y prudente; pero, en contrapartida, pediré se me conceda que tenemos el pensamiento del Santo sin contradicciones ni inconsecuencias en aquellas cuestiones como es la del conocimiento, de la que tan frecuentemente se ocupa en sus obras y sobre la que vuelve a tratar más de una vez en sus *Retractationes*.

b) *No conocemos las cosas inteligibles en Dios y en el alma, sino sólo en el alma.* Vuelvo a repetir que omito los textos en que niega el Santo el conocimiento inmediato de Dios en esta vida y afirma el mediato. No voy a repetir refutaciones del Ontologismo, ya que como dice bien Fonck en su artículo, *Ontologisme* (DTC.), no hay gloria alguna en matar a los muertos. Dejando, pues, textos de todos conocidos, creo que en los textos ya citados tenemos la prueba que nos interesa y además una nueva refutación del Ontologismo incontrastable. Obsérvese primero que, si según el Santo conociéramos las cosas inteligibles en Dios y en el alma, es muy raro que entre tantos textos citados no se halle ni rastro de tal conocimiento en los dos sitios. Pero obsérvese sobre todo que el santo afirma expresamente lo contrario: Dice y repite muchas veces que las conocemos *en el alma* y *sólo en el alma*. Examinemos nuevamente los textos citados.

En la nota 55 dice el Santo: *Non enim alibi... nisi apud me ipsum*, que no encuentra las cosas inteligibles en otra parte, sino en sí mismo.

En la 56: *Illud mirabile est ut apud se animus videat quod alibi nus-*

77. Véase esta bella comparación en *De Sententia Jacobi*, epist. 167, 3, 12 s. ML 33, 738.

78. Cf. *Retract.*, prolog., n. 2. ML 32, 585. Obsérvese el presentimiento cuasi profético del Santo de los innumerables errores que se habían de pretender sacar de sus obras.

quam vidit. Lo admirable es que el alma vea en sí misma lo que no vió *en ninguna otra parte.* Pensamiento que vuelve a repetir allí mismo.

En la nota 57: *Non alibi quam in animo nostro invenimus.* No encontramos las verdades de las artes liberales *más* que en nuestra alma.

En la 61: *Neque uspiam vidi praeter animum meum.* Ni las ví *en alguna parte fuera de mi alma.*

En la 62: *Alibi non inveniet quam penes se ipsum.* Lo que es verdadero no lo encontrará *en ninguna otra parte, sino en sí mismo.*

Las expresiones no pueden ser más tajantes ni rotundas. Sólo en el alma conocemos las cosas inteligibles. ¿Cómo se compaginan estos textos con los que afirman veíamos las cosas inteligibles en la verdad inmutable? Descartadas las dos precedentes hipótesis, la solución no puede ser más que una:

c) *Las dos series de textos diversos significan una misma cosa, el alma.* Esta proposición, que se impone por exclusión, no es fruto del solo raciocinio, que en trabajos positivos siempre hay que mirar con un poco de desconfianza. Pues, aunque es mucha verdad que *ex vero non sequitur nisi verum,* no lo es menos que no siempre son las cosas como debían ser, y que el producto depende de los factores, por lo cual del olvido de alguno de éstos se seguirá un resultado muy diverso del verdadero.

Pero a esa proposición no hemos llegado *a priori.* Viene avalada por todo el bloque de textos, según los cuales, las verdades inteligibles están en el alma; las conocemos en el alma; están impresas en el alma y solamente las conocemos en el alma. Como el Santo no se contradice, la lógica nos fuerza a admitir esta dura verdad: Cuando Agustín dice que conocemos las cosas inteligibles *en la verdad inmutable,* quiere decir que las conocemos *en nosotros mismos*; y cuando dice *en nosotros mismos* podría igualmente decir, dada su peculiar manera de expresarse, que las conocemos *en la verdad inmutable:* son dos expresiones diversas que significan y expresan una misma realidad: el alma.

IX. Pruebas de nuestra interpretación

Probemos sólidamente esta proposición que a pesar de los textos aducidos y a pesar de la fuerza de la lógica, nos resulta evidentemente paradójica y extraña. Aduciré seis razones, cada una de las cuales tiene su peso, pero que tomadas en conjunto y añadidas a cuanto llevamos dicho me parecen convincentes.

1. Ante todo conviene notar que en un mismo texto el Santo reune a veces estas dos expresiones tan diversas, lo que parece indicar que las tiene por idénticas, o por lo menos por íntimamente conexas. Queriendo

explicar a Nebridio cómo *en la suma verdad* se contiene la idea general del hombre, no la mía ni la tuya, le dice:

> «Pero como esto es muy oscuro no sé con qué semejanza podré ilustrarlo; a no ser que recurramos a aquellas artes (la geometría) que están *en nuestra alma*» [79].

Para explicar cómo está *en Dios* la idea universal del hombre, acude a la geometría que está *en el alma,* ¿no indica esto que en la mente del Santo había por lo menos una íntima conexión entre estar *en Dios* y estar *en el alma*?

Hablando de las cosas que descubre la razón ser verdaderas, y oponiendo a ellas las que cree ser verdaderas, porque otro las narra, escribe:

> «Las cuales el mismo (lector) encuentra que son verdaderas, sea *en sí mismo,* sea *en la misma luz de la mente, la verdad*» [80].

Admito que esta frase, aislada de la doctrina del Santo, puede expresar oposición o identidad. En este último caso, el lector encontraría las verdades o *en sí mismo,* o lo que es lo mismo *en la verdad.* Si expresara oposición, las encontraría o *en sí mismo,* o lo que es muy distinto *en la verdad.* En ambos casos hay cierta conexión, por lo menos, entre ver las cosas inteligibles *en sí mismo* y verlas *en la verdad.*

De la misma factura es otro conocidísimo y dificilísimo pasaje *De Genesi ad litteram.* La dificultad está precisamente en las expresiones que a nosotros nos interesan:

> «Y otra cosa es la luz por la que es iluminada el alma para que vea todas las cosas, habiéndolas entendido fielmente o *en sí misma* o *en la luz* que la ilumina» [81].

Dado el parecido con el texto anterior sólo hay que notar cierta acentuación en éste. Pues mientras en el primero se encontraban encabezando los dos miembros, las partículas *sive... sive,* en éste se encuentran las partículas *vel... vel,* un poco más fuertes y quizá más opuestas. Mientras en el primero con el recurso a los textos, según los cuales, no conocemos las cosas inteligibles sino en el alma, se podría quizás afirmar la identidad de las dos expresiones; en éste, como está hablando de las visiones intelec-

79. *Epist.* 14, 4. ML 33, 80: Verum hoc cum obscurissimum sit, qua similitudine illustrari possit ignoro: nisi forte ad artes illas quae insunt animo nostro confugiendum est.

80. *De Trin.,* XIV, 7, 9. ML 42, 1043: ...quas veras esse etiam ipse invenit, sive apud se, sive in ipsa mentis luce, veritate.

81. *De Genesi ad litt.,* XII, 31, 59. ML 34. 479: Aliud autem est ipsum lumen, quo illustratur anima, ut omnia vel in se vel in illo veraciter intellecta conspiciat.

tuales, y ha hablado poco antes de Moisés, y San Pablo, a los que parece haberlos concedido pasajeramente la visión intuitiva en esta vida, no es tan fácil ese recurso, pues se podría objetar que aquellos primeros textos se refieren al conocimiento ordinario y no al conocimiento extraordinario y privilegiado como éste. Sea esto como sea, se ve claramente cierta conexión entre ver *en Dios* y ver *en el alma*, según el Santo.

En los Soliloquios nos dice:

> «Porque ora las figuras geométricas estén *en la verdad*, ora la verdad *en ellas*, nadie duda que estén *en nuestra* alma, esto es *en nuestra inteligencia*» [82].

Aunque propone el Santo la hipótesis de que la verdad esté en las figuras geométricas, no es que así lo crea. Está seguro de que las figuras geométricas, están en la verdad, y está seguro de que están en nuestra inteligencia. Dicha hipótesis es una peculiaridad de su método socrático. Pero lo que a nosotros nos interesa es la conexión que existe para el Santo entre estar *en la verdad* (Dios) y estar *en nuestra inteligencia*.

> «Los que oyen explicar alguna ciencia «miran *en sí mismos* si les propusieron cosas verdaderas, contemplando en la medida de sus fuerzas aquella *verdad interior*» [83].

Pongamos otro texto más claro:

> «Que así deben vivir los ministros de Dios (cosa inteligible) ...lo vemos *dentro, en nosotros mismos* o mejor sobre nosotros *en la misma verdad*... porque vemos *en Dios* la idea inmutable de la justicia» [84].

Si se considera que estas palabras del Santo no sólo están en la misma obra, sino en el mismo libro y pocas páginas después de las citadas anteriormente, en las que ha repetido San Agustín once veces que conocemos *en nosotros mismos* lo que es el justo [85], se apreciará cuán medida es la frase del Santo: «lo vemos dentro, *en nosotros mismos*, o mejor, sobre nosotros *en la misma verdad*». No está mal decir *en nosotros mismos*, pero le gusta más al Santo decir, *en la misma verdad*. Cuando poco después dice el Santo que «vemos *en Dios* la idea inmutable de la justicia» podría haber agregado de análoga manera, o dicho de otro modo, *en nosotros mismos*.

82. *Soliloq.*, II, 19, 33. ML 32, 901: Sive enim figurae geometricae in veritate, sive in eis veritas sit, anima nostra, id est intelligentia nostra, contineri nemo ambigit, ac per hoc in nostro animo etiam veritas esse cogitur.
83. Véase la nota 58.
84. Véase la nota 38.
85. Cf. notas 55, 56.

En Dios, en nosotros, ¿se identifican estos seres para que sea casi igual hablar del uno que del otro?

2. Hay una idea central en la filosofía y teología, ascética y mística de San Agustín, que nunca será explotada con el tesón y la codicia que requieren las inagotables riquezas que encierra. Es la idea cristiana de la semejanza de Dios, impresa en el alma [86].

Esta idea tan agustiniana es la base en que fundamos nuestra interpretación; interpretación que parecerá sutil y aun quizás lo sea, —¡estamos estudiando a San Agustín!—, pero que creemos fundada y verdadera.

Con toda crudeza se puede exponer nuestra explicación en el siguiente silogismo:

En Dios están los universales o ideas platónicas. Es así que en el alma está grabada la imagen de Dios. Luego en el alma está grabada la imagen de los universales; y como podemos conocer nuestra alma, podemos en ella conocer los universales, o mejor sus imágenes grabadas en ella.

Todo es claro y evidente en este silogismo. Que en Dios estén, según San Agustín, los universales o ideas platónicas todo el mundo lo admite y quedó probado brevemente en las primeras páginas. Que en el alma esté grabada la imagen de Dios, es idea predilecta de San Agustín, como queda dicho y en la nota 86 se indican algunos pasajes. Juzgo conveniente añadir a ellos éste otro:

> «*La luz de tu rostro está grabada en nosotros, Señor.*—Esta luz es el verdadero y total bien del hombre (Dios), que se ve no con los ojos, sino con la mente. Y dijo *grabada en nosotros,* como se graba en el denario la imagen del rey: pues el hombre fué hecho a imagen y semejanza de Dios (Gen. 1, 26), la cual borró pecando... *Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios* (Mt., 22, 21); como si dijera: Así como el César os exige la reproducción de su imagen, así igualmente Dios; de manera que como dais al César la moneda, debéis dar a Dios el alma iluminada y grabada con la luz de su rostro» [87].

Que el alma se conozca a sí misma, lo afirma igualmente el Santo, en los textos registrados en la nota octava. Pero es que hay más. San Agustín

86. Véase en el De Trin., XII a partir del c. 4.º; XIV a partir del c. 3.º. ML 42, 1000 s.; 1038 s.

87. *Enar. in Ps.* IV, VIII. ML 36, 81: Signatum est, inquit, in nobis lumen vultus tui, Domine. Hoc lumen est totum hominis et verum bonum, quod non oculis, sed mente conspicitur. Signatum autem dixit in nobis, tamquam denarius signatur regis imagine: homo enim factus est ad imaginem et similitudinem Dei, quam peccando corrupit: bonum ergo eius est verum atque aeternum, si renascendo signetur. Et ad hoc credo pertinere quod quidam prudenter intelligunt, illud quod Dominus viso Caesaris nummo ait: Reddite Caesari quod Caesaris est, et Deo quod Dei est: tamquam si diceret: quemadmodum Caesar a vobis exigit impressionem imaginis suae, sic et Deus; ut quemadmodum illi redditur nummus, sic Deo anima lumine vultus eius illustrata atque signata.

afirma expresamente que las reglas de justicia que están *en la verdad* se *imprimen en el alma,* como la imagen de un anillo se imprime en la cera sin abandonar el anillo; es pues nuestro raciocinio casi a la letra.

> «Pero, ¿conforme a qué reglas juzgan los impíos estas cosas, sino conforme a aquéllas en las que ven cómo debe vivir cada uno, aunque ellos no vivan así? ¿*En dónde* las ven? Ni en su naturaleza, pues se ven con la mente estas cosas, y sus mentes son mudables, siendo así que ve estas reglas inmutables, todo aquel que puede ver esto en ellas; ni en el hábito de su mente, ya que ellas son reglas de justicia, y sus mentes consta que son injustas. ¿*En dónde,* pues, están escritas estas reglas, *en dónde* conoce el injusto lo que es justo, *en dónde* advierte que se debe tener lo que él no tiene? ¿*En dónde,* por consiguiente, han de estar escritas, sino en el libro de aquella luz, llamado la Verdad, del cual se copia, y se traslada al corazón del hombre que obra justamente, toda ley justa, no trasportándola, sino imprimiéndola, como la imagen del anillo pasa a la cera sin abandonar el anillo? El que no obra, y ve, sin embargo cómo ha de obrar, es el que se aparta de aquella luz, que sin embargo le ilumina. Pero el que no ve cómo hay que vivir, peca más disculpablemente, porque no es transgresor de la ley conocida: sin embargo aún éste es iluminado a veces por el resplandor de la verdad presente en todas partes, cuando avisado se confiesa» [88].

La extraordinaria importancia de este famosísimo texto requiere un estudio más detenido. En él, pasando de lo más claro a lo más oscuro se dice:

1.° Que estas verdades inmutables están en Dios.

2.° Que se imprimen en el corazón del hombre como la imagen del anillo se imprime en la cera sin abandonar el anillo.

3.° Aunque no se dice expresamente en el texto, se infiere claramente de él y del citado anteriormente que esta impresión de las verdades inmutables nos viene de una vez para siempre: En el texto anterior dice el Santo que el hombre pecando borró la imagen y semejanza de Dios con-

88. *De Trin.,* XIV, 15. ML 42, 1052: Quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus vident quemadmodum quisque vivere debeat, etiamsi nec ipsi eodem modo vivant? Ubi eas vident? Neque enim in sua natura, cum procul dubio mente ista videantur, eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat, quisquis in eis et hoc videre potuerit; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constet esse iniustas. Ubinam sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet? Ubi ergo scriptae sunt, nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur? Unde omnis lex iusta describitur, et in cor hominis qui operatur iustitiam, non migrando sed tamquem imprimento transfertur; sicut imago ex annulo et in ceram transit, et annulum non reliquit. Qui vero non operatur, et tamen videt quid operandum sit, ipse est qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur. Qui autem nec videt quemadmodum sit vivendum, excusabilius quidem peccat quia non est transgessor cognitae legis; sed etiam ipse splendore aliquoties ubique praesentis veritatis attingitur, quando admonitus confitetur.

forme a la cual había sido creado. Como por el pecado pierde la gracia santificante, imagen sobrenatural de Dios Nuestro Señor, parece hemos de concluir que en dicho texto habla San Agustín, no de la imagen natural de Dios, sino de la sobrenatural. Pero que el Santo admita además la imagen natural de Dios en el alma se ve claramente v. gr. en las *Retractationes* al *De Genesi ad litteram*, donde dice que su afirmación:

> «Adán perdió por el pecado la imagen de Dios conforme a la cual había sido hecho, no se ha de tomar como si no permaneciera en él ninguna imagen, sino que quedó tan deforme que necesitaba ser reformada» [89].

Con lo que indica claramente que perdió la imagen sobrenatural de la gracia, la cual se le restituye cuando se renueva el hombre por la justificación, como reconoce el mismo Santo.

> «¿Cómo, pues, decimos que nos renovamos, si no recibimos lo que perdió el primer hombre, en el que todos mueren? Eso lo recibimos en parte, y en parte no lo recibimos... Recibimos la justicia (la gracia santificante) de la cual cayó el hombre por el pecado... Nos renovamos pues, en nuestra mente conforme a la imagen del que nos crió, la cual perdió Adán pecando [90].

Ahora, bien, si cuando pierde el hombre la imagen sobrenatural, permanece en él alguna imagen de Dios, ésta no puede ser otra que la natural, la cual por tanto indudablemente admite el Santo. De aquí concluyo: Si con el alma nos viene la imagen natural de Dios, y en Dios están escritas las verdades inmutables de orden natural, con la imagen natural de Dios nos vienen las imágenes de las verdades naturales y eternas en él escritas.

4.° Se dice también en el mismo texto que conocemos esas verdades inmutables dentro de nosotros mismos.

89. *Retract.*, II, 24, 2. ML 32, 640: Adam imaginem Dei, secundum quam factus est, perdidisse peccato, non sic accipiendum est, tamquam in eo nulla remanserit, sed quod tam deformis, ut reformatione opus haberet. Otros textos igualmente claros se encuentran en *De Trin.*, XIV, 4, 6; 13, 17; 16, 22. ML 42, 1040; 1044; 1053...

90. *De Gen. ad litt.*, VI, 24, 35. ML 34, 353 s.: Quomodo ergo, inquiunt, renovare dicimur, si non hoc recipimus, quod perdidit primus, homo, in quo omnes moriuntur? Hoc plane recipimus secundum quemdam modum, et non hoc recipimus secundum quemdam modum. Non itaque immortalitatem spiritualis corporis recipimus, quam nondum habuit homo: sed recipimus iustitiam, ex qua per peccatum lapsus est homo... Renovamur ergo spiritu mentis nostrae secundum imaginem eius qui creavit nos, quam peccando Adam perdidit. Véase *De Trin.*, XIV, 16, 22. ML 42, 1053, explicada nuestra traducción. En estos textos indica San Agustín su sentencia de que el hombre fué creado en estado de gracia. Aún aparece más claro en *De Trin.*, XIV, 15, 21. ML 42, 1052: Iustitiam quippe dare sibi non potest quam perditam non habet. Hanc enim cum homo conderetur, accepit; et peccando utique perdidit. Accepit ergo iustitiam, propter quam beatitudinem accipere mereatur.

Lo advertiremos con sólo notar el movimiento en el pensamiento del Santo. Empieza preguntando en dónde ven los impíos las reglas de justicia. Pasa después a preguntar en dónde están escritas estas reglas. Vuelve nuevamente a inquirir en dónde las conoce el injusto. Y termina afirmando que están escritas en el libro de la verdad, del cual se trasladan al corazón del justo.

Pero arrancando del mismo punto de partida del Santo pregunto: Si las reglas inmutables de justicia están impresas en el corazón del justo, ¿en dónde van a verlas los injustos, si no las tienen también ellos impresas? Por lo tanto, es necesario recalcar la pequeña distracción del Santo. Afirma que están impresas las leyes justas en el corazón *del justo*. Pero con esto no resuelve el problema que había planteado: dónde conocen *los injustos* las leyes justas. La distracción es sólo aparente; pues ya nos había dicho el Santo en las notas 55 y 56 que también lleva el injusto impresas en sí mismo las leyes justas. Por tanto en sí mismo las conoce.

No quedan más que dos dificultades en el texto citado. Primera: Según el Santo los impíos no ven las leyes inmutables de justicia ni «*en su naturaleza ni en el hábito de su mente*»; y da la razón, pues sus naturalezas son mudables y sus mentes injustas. Por consiguiente, si no las ven ni en su naturaleza ni en el hábito de su mente, parece que no las ven en sí mismos, contra lo que sostenemos nosotros y hemos oído al propio Santo.

Falla la deducción, pues pueden verlas según San Agustín en la imagen de Dios grabada en su alma; ya que, aunque la mente humana es mudable, la imagen de Dios impresa en ella es en cierto modo inmutable. Las afirmaciones del Santo son terminantes: La imagen de Dios en el alma,

> «perdura con su inmortalidad» [91],
>
> «está grabada inmortalmente en la inmortalidad del alma» [92],
>
> «siempre permanece en el alma» [93].

Por tanto, vemos las verdades inmutables en la mente humana, pero no en lo mudable de la mente humana, que ahora conoce, ahora no conoce, ahora quiere, hora no quiere; sino en la imagen de Dios grabada indele-

91. *De Trin.*, XIV, 3, 4. ML 42, 1038: Absit autem ut cum animae natura sit immortalis, nec ab initio quo creata est, umquam deinceps esse desistat, id quo nihil melius habet, non cum eius immortalitate perduret.

92. *Op. cit.*, 4, 6. ML 42, 1040: ...imago Creatoris, quae immortaliter immortalitati eius est insita.

93. *Ibid.*: ...ac per hoc si secundum hoc facta est ad imaginem Dei quod uti ratione atque intellectu ad intelligendum et conspiciendum Deum potest, profecto ab initio quo esse coepit ista tam magna et mira natura, sive ita obsoleta sit haec imago, ut pene nulla sit, sive obscura atque deformis, sive clara et pulchra sit, semper est.

blemente en ella por mucho que la deterioren y deformen los pecados y aún la muerte eterna.

Segunda dificultad: San Agustín nos dice en qué consiste la imagen y semejanza de Dios grabada en el alma y no menciona para nada las verdades impresas en ella:

> «Está hecha (el alma) a imagen y semejanza de Dios, en cuanto puede usar de la razón y del entendimiento para conocer y ver a Dios» [94].

Pero la proposición del Santo es asertiva no exclusiva. Puede muy bien el alma ser imagen de Dios en cuanto puede usar de la razón para conocer a Dios, y puede ser imagen además por tener grabadas en sí las verdades escritas en la mente divina. Como esto segundo en nada se opone a lo primero y se afirma explícitamente en el texto que estamos estudiando, así se ha de admitir en buena crítica. A parte de que distinguiendo San Agustín entre la sabiduría, a la que pertenece el conocimiento intelectual de las cosas eternas, y la ciencia que se ocupa del conocimiento racional de las cosas temporales [95], y atribuyendo ambos conocimientos a nuestra alma [96] dice que el alma es imagen de Dios, en cuanto es apta para contemplar las cosas eternas [97]. Pero como, según nos ha dicho, no ve el alma estas cosas, sino en sí misma [98], y no puede verlas en sí mismas, si en sí misma no las tiene grabadas, síguese que necesita tenerlas grabadas para poder verlas, y ser así imagen de Dios Nuestro Señor.

A la precisión de este último texto casi llega el de la nota 66; a los que añadiré otros dos que se le acercan. El primero en el mismo tratado *De Trinitate,* pero en el libro cuarto; el segundo, en el *De musica.* Ninguno de los dos, como después diré, expresa, según creo, la misma idea, pero ciertamente expresan una muy parecida.

> «Y no es tiempo ahora de decir cuánto valga la consonancia del simple al doble, la cual en su más alto grado se encuentra *en nosotros,* y de tal manera está *en nosotros* naturalmente incrustada (*¿por quién, sino por aquél que nos crió*?), que ni los profanos pueden no sentirla, ya canten ellos, ya oigan a otros [99].

94. Cf. nota precedente.
95. *De Trin.,* XII, 15, 25. ML 42, 1012: Si ergo haec est sapientiae et scientiae recta distinctio, ut ad sapientiam pertineat aeternarum rerum cognitio intellectualis; ad scientiam vero, temporalium rerum cognitio rationalis...
96. *Op. cit.,* XII, cc. 2 et 3. ML 42, 999.
97. *Ibid.,* 4, 4. ML 42, 1000: ...in eo solo quod ad contemplationem pertinet aeternorum, non solum trinitas, *sed etiam imago Dei*; in hoc autem quod derivatum est in actione temporalium, etiamsi trinitas possit, non tamen imago Dei possit inveniri.
98. Cf. notas 55-62.
99. *De Trin.,* IV, 2, 4. ML 42, 889: Neque nunc locus est, ut ostendam quantum valeat consonantia simplicis ad duplum, quae maxima in nobis reperitur,

> Que uno y dos no sean tres, y que dos veces uno no sean dos, es cosa que ninguno de los muertos pudo hacer, ni lo puede ninguno de los vivos, ni ninguno de los venideros lo podrá... Y si del mismo modo que de uno y de dos inquisimos, preguntásemos todas, las demás cosas que a los números se refieren a aquél que ...no las sabe, porque nunca las estudió, ¿no crees que exceptuados los nombres, podría conocer igualmente este arte (la aritmética)?—¿Quién podrá dudarlo?—¿Y adónde crees que se dirigirá éste para que se impriman en su mente los números, y dejen en él aquella impresión que se llama arte? ¿O es el interrogador acaso quien le imprime los números?—Opino que éste obra *dentro de sí mismo* para entender que son verdaderas las cosas que le preguntan y poder responder.
>
> —Díme ahora, te ruego, si estos números de que estamos tratando, te parecen mudables.—En manera alguna.—Luego no niegas que sean eternos.—Al contrario, lo afirmo... ¿*Y de dónde hemos de* creer que le viene al alma lo que es eterno e inmutable, sino del *único eterno e inmutable Dios*?—No veo qué otra cosa pueda pensarse [100].

Si las cosas inteligibles nos las imprime Dios en el alma, como consta por la nota 88, o nos vienen de Dios, como se dice en estas dos últimas notas, es evidente que no llegan a nuestra alma por las puertas de los sentidos. Así lo reconoce el Santo:

> «Digan, si pueden (las verdades inteligibles), por dónde entraron a mí. Porque recorro las puertas todas de mi carne, y no encuentro por cuál de ellas se introdujeron. Pues los ojos dicen: Si son coloradas, nosotros las denunciamos. Los oídos: Si sonaron, nosotros las percibimos. La nariz: Si son olorosas, por mí pasaron. El gusto dice también: Si no son sabrosas, no me preguntes nada. El tacto: Si no son corpóreas yo no las he tocado, y si no las he tocado, no las he notificado. ¿Por dónde, pues, y por qué puerta entraron en mi memoria?» [101].

et sic nobis insita naturaliter (*a quo utique, nisi ab eo qui nos creavit*?), ut nec imperiti possint eam non sentire, sive ipsi cantantes, sive alios audientes.

100. *De Musica,* VI, 12, 35 s. ML 32, 1182 s.: Ut autem unum et duo non sint tria, et ut duo uni non duplo respondeant, nullus mortuorum potuit, nullus vivorum potest, nullus posterorum poterit facere... Quid si ergo isto modo quo de uno et de duobus apertissime quaesivimus, caetera omnia, quae ad illos numeros pertinent et ille interrogetur, qui non obliviscendo, sed quia numquam didicit, imperitus est? nonne eum censes similiter hanc artem exceptis syllabis posse cognoscere?—Quis dubitaverit?Quo igitur se etiam istum moturum putas, ut menti eius imprimantur hi numeri, et illam faciant affectionem quae ars dicitur? an huic saltem ille interrogator eos dabit?—Eo modo etiam istum arbitror apud semetipsum agere, ut ea quae interrogantur, vera esse intelligat atque respondeat.—Age, nunc dic mihi utrum hi numeri de quibus sic quaeritur, commutabiles esse tibi videantur.—Nullo modo.—Ergo aeternos esse non negas?—Immo fateor... Unde ergo credendum est animae tribui quod aeternum est et incommutabile, nisi ab uno aeterno et incommutabili Deo?—Non video quid aliud credi oporteat.

101. *Conf.,* X, 10, 17. ML 32, 786: ...quae unde ad me intraverint, dicam si possunt. Nam percurro ianuas omnes carnis meae, nec invenio qua earum

Y poco después añade:

> «También contiene la memoria las razones y leyes infinitas de los números y dimensiones, ninguna de las cuales ha sido impresa en ella *por los sentidos del cuerpo,* por no ser coloradas, ni tener sonido, ni olor, ni haber sido gustadas ni tocadas...»
>
> «He visto líneas trazadas por arquitectos tan sumamente tenues como un hilo de araña. Mas aquéllas (las inteligibles) son distintas de éstas, pues *no son imágenes de las que me entran por los ojos de carne,* y sólo las conoce quien interiormente las reconoce, sin mediación de pensamiento alguno corpóreo. También he percibido por todos los sentidos del cuerpo los números que enumeramos; pero otros muy diferentes son aquéllos con que numeramos, los cuales *no son imágenes* de éstos y por lo mismo son eminentemente» [102].

Con no menos claridad se expresa en otro sitio:

> «Si alguien te dijera que estos números... están impresos en nuestra alma como ciertas imágenes de las cosas visibles; ¿qué responderías? ¿O también piensas tú que es así?
>
> *En manera alguna pienso así...*
>
> No tengo nada que oponer a tus verísimas y certísimas respuestas. Pero también verás fácilmente que los números *no son percibidos por los sentidos, si...* Del mismo modo todo aquel que piensa con verdad sobre el uno, encuentra que *no puede ser percibido por los sentidos del cuerpo...* Dondequiera que vea el uno, *no lo verá* ciertamente *por los sentidos del cuerpo,* pues por los sentidos del cuerpo no veo sino al cuerpo, el cual probamos que no es real y verdaderamente uno.
>
> *Finalmente, si no percibimos el uno por los sentidos del cuerpo, tampoco percibimos por ellos número alguno* de los que contemplamos con la inteligencia» [103].

ingressae sint. Quippe oculi dicunt: si coloratae sunt, nos eas nuntiavimus. Aures dicunt: si sonuerunt, a nobis indicatae sunt. Nares dicunt: si oluerunt, per nos transierunt. Dicit etiam sensus gustandi: si sapor non est, nihil me interroges. Tactus dicit: si corpulentum non est, non contrectavi; si non contrectavi, non indicavi.

102. *Op. cit.,* X, 12, 19. ML 32, 787: Item continet memoria numerorum dimensionumque rationes et leges innumerabiles, quarum nullam corporis sensus impresit; quia nec ipsae coloratae sunt, aut sonant, aut olent, aut gustatae, aut contrectatae sunt... Vidi lineas fabrorum, vel etiam tenuissimas, sicut filum araneae; sed illae aliae sunt, non sunt imagines earum quas mihi nunciavit carnis oculus: novit eas quisquis sine ulla cogitatione qualiscumque corporis intus agnovit eas. Sensi etiam numeros omnibus corporis sensibus quos numeramus; sed illi alii sunt quibus numeramus, nec imagines istorum sunt, et ideo valde sunt.

103. *De lib. arbit.,* II, 8, 21 s. ML 32, 1251 s.: ...si tibi aliquis diceret numeros istos non ex aliqua sua natura, sed ex his rebus quas sensu corporis attingimus, impressos esse animo nostro quasi quasdam imagines quorumque visibilium; quid responderes? an tu quoque id putas?—Nullo modo id putaverim...—Non

Resumamos: Las cosas inteligibles no nos llegan por los sentidos sino que nos vienen de Dios, o mejor nos las imprime Dios en el alma. No es que se identifiquen Dios y el alma; se distinguen realmente; pero el alma es imagen y semejanza de Dios, y por eso las cosas inteligibles que, según San Agustín, están en Dios, también están en su imagen, el alma. Por tanto, al segundo argumento de los ontólogos: Si en Dios están las Ideas platónicas, en Dios habrá que conocerlas [104], respondemos: Si sólo estuvieran en Dios, concedo. Pero como también están en su imagen, que es el alma, en ésta podemos conocerlas.

3. A esta misma conclusión nos lleva también otra expresión del Santo, tan frecuente como difícil, muy notada por agustinólogos modernos, como Hessen y Boyer [105], pero que si yo no me engaño, aún no ha sido rectamente interpretada. Me refiero a la *unión* de nuestra alma a las cosas inteligibles, de la cual se ocupa Agustín al hablar del conocimiento de esas cosas.

Por su excepcional importancia citaré dos pasajes.

Es el primero, el conocidísimo *De Trinitate* que viene inmediatamente después del citado por nosotros, al hablar del conocimiento de las cosas inteligibles en la verdad inmutable [106]. A él nos remite el Santo en sus *Retractationes* a los *Soliloquios* [107]. Expresa pues, su sentencia definitiva:

> «Por lo cual, aquel gran filósofo, Platón, se esforzó por persuadir que las almas de los hombres vivieron aquí, aún antes de tener estos cuerpos; y que a esto se debía que el aprender las cosas fuese recordar las conocidas, más bien que conocer cosas nuevas. Refería que preguntando a cierto chico no sé qué de Geometría, respondió como si la conociera perfectamente. Pues como las preguntas estaban metódicamente graduadas, veía lo que debía ver, y decía lo que había visto. Ya que si esto fuera acordarse de cosas antes conocidas, ciertamente no podrían hacer lo mismo, todos o casi todos los interrogados de la misma manera. Porque no fueron todos en su vida anterior geómetras, siendo éstos como son tan raros entre los hombres, donde con dificultad se encuentra alguno. Mas bien debemos creer que la naturaleza del alma racional fué creada de tal manera que estando naturalmente *unida* por disposición del Crea-

resisto tibi verissima et certissima respondenti. Sed ipsos quoque numeros non per corporis sensus attractos esse facile videbis, si... Unum vero quisquis verissime cogitat, profecto invenit corporis sensibus non posse sentiri... Ubicumque autem unum noverim, non utique per corporis sensum novi; quia per corporis sensum non novi nisi corpus, quod vere pureque unum non esse convincimus. Porro si unum no percepimus corporis sensu, nullum numerum eo sensu percepimus, eorum duntaxat numerorum quos intelligentia cernimus.

104. Cf. p. 11.

105. J. Hessen, *Die Begründung der Erkenntnis nach dem Heil. Augustinus* (Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, XIX, 2), 54 s., 81; Ch. Boyer, *L. Idée de Vérité...* 234, 240.

106. Cf. nota 10.

107. *Retract.*, I, 4, 4. ML 32, 590.

dor *a las cosas inteligibles* superiores a ella (subiuncta), pueda verla iluminada por una luz incorporal del mismo género que ella, como el ojo carnal ve las cosas que le rodean iluminado por esta luz corporal, pues fué creado con capacidad y aptitud para percibirla, ya que nadie dirá que aquel chico discernía las cosas blancas de las negras sin maestro, porque las había conocido antes de tener este cuerpo. Finalmente, ¿por qué sólo con las cosas inteligibles sucede que responda todo el que es bien interrogado, lo que pertenece a cada una de esas ciencias, aunque las ignore? ¿Por qué nadie puede hacer lo mismo con las cosas sensibles, si no las vió en este cuerpo, o creyó a los que las conocían y se las indicaban por escrito o de palabra?» [108].

Observemos que en esta larga cita:

1.° Refuta el Santo la reminiscencia platónica; pero sólo según la explicación dada en el *Menón*, esto es, en cuanto supone la transmigración de las almas. De la explicación del *Fedro* que requiere únicamente la preexistencia de éstas, nada dice. Está claro en el texto, como había observado ya Boyer [109].

2.° Presenta con modestia su propia explicación, como indica la expresión «potius credendum est». Se trata de teorías, no de cosas averiguadas con certeza. Deja por tanto abierta la puerta a la remiscencia platónica como se expone en el *Fedro* y a otras explicaciones que puedan presentarse.

3.° Su explicación consta de dos elementos. Vemos las cosas inteligibles: por la unión del alma con ellas, y porque una luz las ilumina. De aquí que veamos las cosas inteligibles como vemos y distinguimos los colores sin necesidad de haberlos visto antes. Y de aquí también que a sólo las cosas inteligibles se extienda esta doctrina, pues las cosas sensibles nadie

108. *De Trin.*, XII, 15, 24. ML 42, 1011: Unde Plato ille philosophus nobilis persuadere conatus est vixisse hic animas hominum, et antequam ista corpora gererent; et hinc esse quod ea quae discuntur, reminiscuntur potius cognita quam cognoscuntur nova. Retulit enim, puerum quemdam nescio quae de geometrica interrogatum, sic respondisse, tamquam esset illius peritissimus disciplinae. Gradatim quippe atque artificiose interrogatus, videbat quod videndum erat, dicebatque quod viderat. Sed si recordatio haec esset rerum antea cognitarum, non utique omnes vel pene omnes, cum illo modo interrogarentur, hoc possent. Non enim omnes in priore vita geometrae fuerunt, cum tam rari sint in genere humano, ut vix posset aliquis inveniri: sed potius credendum est mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine, disponente conditore, subiuncta sic ista videat in quadam luce sui generis incorporea, quemadmodum oculus carnis videt quae in hac corporea luce circumadiacent, cuius lucis capax eique congruens est creatus. Non enim et ipse ideo sine magistro alba et nigra discernit, quia ista iam noverat antequam in hac carne crearetur. Denique cur de solis rebus intelligibilibus id fieri potest, ut bene interrogatus quisque respondeat quod ad quamque pertinet disciplinam, etiamsi eius ignarus est? Cur hoc facere de rebus sensibilibus nullus potest, nisi quas isto vidit in corpore constitutus, aut eis quae noverant indicantibus credidit, seu litteris cuiusque, seu verbis?

109. Cf. *L'Idée de Vérité...*, ed. 2, c. 4, a. 4, p. 213, nota.

puede conocerlas si no es por haberlas visto antes o por haber creído a los que las vieron.

Dos cuestiones quedan oscuras: ¿Cómo estamos unidos a las cosas inteligibles? ¿Qué luz es ésa de que habla aquí el Santo?

Prescindiendo por ahora de la última, notemos la capital importancia que da el Santo a la primera, pues constituye uno de los dos elementos esenciales de su teoría.

El segundo pasaje se encuentra en las *Retractaciones* al *De Animae Quantitate*. Expresa por tanto igualmente la sentencia definitiva del Santo.

> «Lo que dije *que me parecía que el alma había traído consigo todas las artes; y que aprender era rememorar y acordarse*, no se ha de tomar como si por esto aprobara que el alma vivió antes, o aquí en otro cuerpo, o en algún otro lugar con cuerpo o sin cuerpo; y que aprendió en su vida anterior las cosas que responde al ser interrogada y que no pudo aprender aquí. Porque puede suceder, como ya en esta obra dijimos, que pueda hacer esto, porque es inteligible por naturaleza y *está unida con las cosas* no sólo *inteligibles*, sino también *inmutables*. De tal manera está hecha que cuando se mueve hacia las cosas con las que está unida, o hacia sí misma, en tanto responda con verdad sobre ellas, en cuanto las ve. Y ciertamente no trajo consigo ni tiene consigo del mismo modo todas las artes: pues de las artes que pertenecen a los sentidos corporales, como muchas de la medicina y todas las de la astrología, no puede decir sino lo que aprendió aquí. Pero sobre aquellas cosas que sólo alcanza la inteligencia, responde por la razón dada, al ser bien interrogada por sí misma o por otro, y recordarlas» [110].

Del mismo modo que en el texto anterior distingue el Santo las cosas sensibles de las inteligibles. No rechaza en absoluto que «el alma trajera consigo todas las artes», sino lo explica por su propia teoría que vuelve a exponer con la modestia antes notada: *Fieri enim potest*... De los dos elementos esenciales que integran su teoría: la unión del alma a las cosas inteligibles y la luz que las ilumina, insinúa solamente el segundo cuando habla de verlas (sin luz que las ilumine no podrían ser vistas), y hace resaltar el primero: Por estar unida a las cosas inteligibles e inmutables, puede el alma responder con acierto sobre materias que nunca había estudiado.

110. *Retract.*, I, 8, 2. ML 32, 594: In quo libro illud quod dixi, *omnes artes animam secum attulisse mihi videri: nec aliud quidquam esse id quod dicitur discere, quam reminisci ac recordari* (cap. 20, n. 34), non sic accipiendum est, quasi ex hoc approbetur, animam vel hic in alio corpore, vel alibi sive in corpore, sive extra corpus, aliquando vixisse: et ea quae interrogata respondet, cum hic non didicerit, in alia vita ante didicisse. Fieri enim potest, sicut iam in hoc opere supra diximus, ut hoc ideo possit, quia natura intelligibilis est (Sup., c. 4, número 4), et connectitur non solum intelligibilibus, verum etiam immutabilibus rebus, eo ordine facta, ut cum se ad eas res movet quibus connexa est, vel ad se ipsam, in quantum eas videt, in tantum de his vera respondeat.

¿En qué consiste esta unión del alma a las cosas inteligibles, a la que hace Agustín piedra angular de su teoría en los importantísimos textos recién citados?

¿Cómo nos unimos a las cosas inteligibles?

Si no me engaño nos unimos a las cosas inteligibles por la semejanza de ellas impresa en el alma.

Para probar esta proposición, de capital importancia, conviene observar que la unión del alma con Dios, aún la suma que alcanzaremos en la otra vida, cuando veamos a Dios tal cual es, cara a cara, la explica el Santo por la semejanza: Los textos son numerosísimos.

Comentando las palabras del Génesis (1, 26): «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza», formula con la nitidez propia del genio este fecundo y profundísimo principio cristiano-platónico del que fluye toda la concepción del camino espiritual:

> «Por la semejanza se acerca (el hombre) a Dios y por la desemejanza se separa» [111].

En las *Enarrationes a los Salmos* le desarrolla:

> «A Dios que está en todas partes, no nos acercamos a través del espacio, ni a través del espacio nos alejamos de Dios. Acercarse a El, es hacerse semejante a él; apartarse de él, es hacerse desemejante a él. ¿No dices, cuando ves dos cosas muy parecidas: Esta se acerca a aquélla? ¿Y cuando te muestran cosas desemejantes, aunque las tengas en el mismo lugar y con la misma mano, no dices: Esta dista mucho de aquélla? Las tienes unidas, y dices: «Distan mucho. No por el lugar, sino por la desemejanza» [112].

De aquí se sigue que cuanto más uno se asemeje a Dios tánto más se acercará a él y cuanto más desemejante se hiciere tánto más se apartará de él.

> «Si, pues, cuanto más se asemeja uno a Dios, tanto más se acerca a él, no existe ningún otro alejamiento de él que la desemejanza con él. Y de aquel incorporal, eterno e inmutable ser, tanto

111. *De Trin.*, VIII, 6, 12. ML 42, 946: Non enim locorum intervallis, sed similitudine acceditur ad Deum, et dissimilitudine recceditur a Deo.

112. *Enarr. in Ps.*, Ps. 34, II, 6. ML 36, 337: Neque enim, fratres, Deo qui ubique est, et nullo continetur loco, aut per loca propinquamus, aut ab illo per loca removemur. Propinquare illi est similem illi fieri; recedere ab illo, dissimilem illi fieri. Nonne cum vides duas res prope similes, dicis; propinquat haec illi? Et quando tibi dissimilia demostrantur, quamvis uno loco et plerumque una manu teneantur, dicis: longe est haec species ab illa? Ambas tenes, ambas adiungis, et dicis: longe est haec res ab illa: non utique loco, sed dissimilitudine. Cf. la misma idea, *op. cit.*, Ps. 94, 2; 99, 5 s. ML 37, 1217; 1273 s.

es más desemejante el alma humana, cuanto es más deseosa de las cosas temporales y mudables» [113].

Por eso cuando en la visión beatífica, la unión sea suma, la semejanza será perfecta:

«En esta imagen (el alma) será perfecta la semejanza de Dios, cuando sea perfecta la visión de Dios» [114].

Luego si a Dios nos unimos por la semejanza, y decimos que las cosas semejantes se juntan y las desemejantes se separan, se sigue que nuestra unión con las cosas inteligibles se debe, según el Santo, a la semejanza, y nuestro alejamiento de las cosas creadas, a la desemejanza que con ellas tengamos. Esto último lo afirma el texto siguiente:

«Tenemos más cercano al Creador que a muchas de las cosas creadas...; pues la mayor parte de éstas *están alejadas* de nuestra mente por la *desemejanza* de su género, puesto que son corporales» [115].

Y viniendo a la unión con las cosas inteligibles, ¿qué otra unión puede haber entre ellas, que se encuentran en la mente divina y nuestra alma? Porque nótese que, según el pasaje *De Trinitate* citado, vemos las cosas inteligibles, porque estamos unidos a ellas, es decir, que aunque nos unamos a ellas viéndolas, se ha requerido antes esta otra unión, que estamos explicando, para verlas. ¿Y qué semejanza puede tener el alma con el cuadrado, con el círculo, con el arco, con las figuras de la geometría y demás cosas inteligibles? [116].

Yo no concibo otra que la semejanza de todas estas cosas inteligibles impresa en el alma.

Si a estas nuestras deducciones, añadimos ahora los textos citados en las notas: 63-66, 87-89, 99-103, en los que se habla: de la impresión en nuestra alma de las cosas inteligibles, de que nos las imprime Dios, cuando nos imprime su imagen; y de que no nos las imprimen las cosas que vemos con los sentidos; nuestra interpretación, según creemos, se hace no sólo fundada, sino cierta.

113. *De Civ. Dei*, IX. 17. ML 41, 271: Si ergo Deo quanto similior, tanto fit quisque propinquior; nulla est ab illo alia longinquitas quam eius dissimilitudo. Incorporali vero illi aeterno et immutabili tanto est anima hominis dissimilior, quanto rerum temporalium mutabiliumque cupidior.

114. *De Trin.*, XIV, 17, 23. ML 42, 1055: In hac quippe imagine tunc perfecta erit Dei similitudo, cuando Dei perfecta erit visio.

115. *De Gen. ad lit.*, V, 16, 34. ML 34, 333: ...propinquior nobis est qui fecit, quam multa quae facta sunt... Istorum autem pleraque remota sunt a mente nostra propter dissimilitudinem sui generis, quoniam corporalia sunt.

116. Cf. notas 24-29.

Para confirmarla esclarezcamos con ella algunos pasajes oscuros del Santo.

En el libro XII *De Trinitate,* buscando la raya o frontera entre el hombre exterior e interior, dice el Santo:

> «Pero un ejercicio más elevado de la razón es juzgar de estas cosas corporales en conformidad con las ideas incorporales y eternas, las cuales si no fuesen superiores a la mente humana, ciertamente no serían inmutables; y si algo nuestro permaneciendo inferior, no estuviese *unido a ellas* (subiungeretur) no podríamos juzgar según ellas de las cosas corporales» [117].

Habla el Santo de cómo con la razón inferior podemos juzgar del mundo sensible [118]. Dice que juzgamos en conformidad con las ideas incorporales y eternas, y requiere para estos juicios que estamos unidos a ellas.

¿Por qué?—Nuestra explicación innatista es clarísima: si nuestra razón no está unida a esas ideas, esto es, si no tiene en sí la semejanza de ellas, no puede conocerlas, y si no las conoce, mal podrá juzgar según ellas.

Sigamos leyendo:

> «Aquello nuestro que se ocupa en el manejo de las cosas corporales y temporales, y no tienen las bestias, es racional ciertamente; pero fué como derivado de aquella sustancia racional de nuestra mente, con la que imperfectamente *nos unimos* (subhaeremus) *a la inteligible e inmutable verdad,* y destinado a manejar y gobernar las cosas inferiores» [119].

117. *De Trin.*, XII, 2, 2. ML 42, 999: Sed sublimioris rationis est iudicare de istis corporalibus secundum rationes incorporales et sempiternas: quae, nisi supra mentem humanam essent, incommutabiles profecto non essent; atque his, nisi subiungeretur aliquid nostrum, non secundum eas possemus iudicare de corporalibus.

118. Al mundo sensible, como dijimos al principio, (Cf. p. 4.), no se extiende nuestra explicación. Las objecciones contra el innatismo que sacan muchos de estos conocimientos admitidos por el Santo, carecen por tanto de base. El P. Capánaga, en *La Doctrina Agustiniana sobre la Intuición, Religión y Cultura,* 15 (1931) 100, a propósito de la segunda clase de estratos que forman nuestro fondo intelectual, los conocimientos de la historia y de las ciencias naturales, afirma «que hay en esta doctrina una argumentación poderosa contra el innatismo». No; el innatismo del Santo no se extiende a esos conocimientos, sino a las verdades inmutables, a «los primeros principios, o verdades generales de orden metafísico, matemático, estético y moral», que según el ilustre agustino (art. cit., p. 108, nota 2), podemos intuir; pero dudamos mucho, pueda explicarnos cómo, rechazado el innatismo. En cambio nada más fácil, admitido este. En su Introducción a las *Obras de San Agustín,* BAC, I, 81 s., vuelve a hablar sobre la intuición intelectual de las verdades eternas como lo hace también Cayré, en *Les sources de l'amour divine,* 38, donde admite un intuicionismo moderado para las nociones primeras; pero ninguno precisa ni puede precisar, rechazados el ontologismo y el innatismo, donde termina esa intuición.

119. *De Trin.*, XII, 3, 3. ML 42, 999: Illud vero nostrum quod in actione corporalium atque temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale quidem est, sed ex illa rationali mentis substantia, qua subhaeremus intelligibili atque incommutabili veritati, tamquam ductum et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est.

Esta unión de nuestra mente con la inmutable verdad, o es actual: estamos unidos, y significa entonces la semejanza de Dios impresa en el alma; o es potencial: podemos unirnos, y entonces significa la semejanza de Dios que podemos adquirir conociéndole; ya que según el Santo:

> «Todo conocimiento es una semejanza de la cosa conocida... Por lo cual en cuanto conocemos a Dios, nos asemejamos a él» [120].

También quedó oscuro en la nota 110, cómo se mueve el alma hacia las cosas inteligibles o hacia sí misma, expresión que si en sí misma es sorprendente, lo es mucho más, si dicho movimiento es hacia las cosas con que está unida, como allí se dice. ¿Cómo se mueve hacia ellas, si ya está unida con ellas?

> «No se mueve el alma con pies, sino con afectos» [121].

Por eso:

> «Permaneciendo en el mismo lugar caminas, si crees y amas» [122].

De aquí se sigue que se mueva el alma hacia las cosas inteligibles, o hacia sí misma (en la que están en imagen las cosas), cuando las ve y las ama. Pues como «todo conocimiento es una semejanza de la cosa conocida» [123], conociendo a las cosas, nos asemejamos a ellas; y asemejándonos nos movemos y acercamos a ellas, según el principio anteriormente enunciado. Así se explica que estando unidos a las cosas inteligibles, nos movamos hacia ellas: Estamos unidos por la semejanza impresa en el alma y nos movemos o unimos nuevamente por la semejanza que adquirimos al conocerlas [124].

No hay para que seguir. Los textos esclarecidos con nuestra interpretación, de que nos unimos a las cosas inteligibles por la semejanza de ellas

120. *De Trin.*, IX, 11, 16. ML 42, 969: Sed omnis secundum speciem notitia similis est ei rei quam novi... Quocirca in quantum Deum novimus similes sumus.

121. *In Joan, evang.*, tr, 48, 3. ML 35, 1741: Non movetur anima pedibus sed afectibus. Véanse *op. cit.*, tr. 46, 8. ML 35, 1732 varios de los afectos con que se mueve el alma. De donde se sigue que: Si aliud amas, aliud amabas, non ibi est ubi eras. *Ibid.*, tr., 32. 1. ML 35, 1642.

122. *Ibid.*, tr. 36. 8. ML 35, 1667: Uno loco manens venis, si credis et diligis.

123. Cf. nota 120.

124. Lo mismo se diga del amor del cual afirma el Santo: cada uno es lo que es su amor. ¿Amas la tierra? Eres tierra. ¿Amas a Dios? ¿Diré que eres Dios? No me atrevo a decirlo por mí mismo. Escuchemos a la Escritura: Yo dije: sois dioses e hijos del Altísimo todos. (*In Epist. Joan.*, tr. 2, 14. ML 35, 1997). «Amando a Dios nos hacemos Dioses, luego amando al mundo con razón se nos llama mundo». (Serm. 121, 1. ML 38, 678). Por sernos el amor menos conocido, como advierte Santo Tomás (1, q. 37, a. 1), nos cuesta más percibir en él la semejanza con la cosa amada, y prescindimos ordinariamente de este aspecto tan agustiniano, en que se funda la fuerza transformativa del amor, según creo.

impresa en el alma, prueban que ella no sólo resuelve el problema de cómo conocemos *en nosotros* las verdades que están *en Dios,* sino que además descubre campos llenos de luz y de esperanza para la recta inteligencia de los difíciles escritos agustinianos.

Aún estamos lejos de la meta final de nuestra prueba. Pues, de que tengamos *en el alma* las cosas inteligibles y podamos verlas *en ella,* no se sigue nada para explicar los duros textos en que el Santo dice que conocemos *en Dios* [125] y *en la verdad inmutable* [126] esas mismas cosas. Cierto que el alma es imagen de Dios, verdad inmutable; pero las expresiones del Santo se refieren no a la imagen de Dios, sino a Dios, no a la imagen de la verdad, sino a la misma verdad inmutable.

Nos queda, pues, por probar que aquellas cosas tan diversas: Dios y el alma, la verdad inmutable y nosotros mismos, en las que según San Agustín conocemos las cosas inteligibles, significan, dada la peculiar manera de expresarse el Santo, una misma cosa: el alma. Mientras no se explique esto, la única postura serie y científica, es la del segurísimo y sincerísimo Descoqs, quien, indicada brevemente la principal bibliografía moderna, se detiene, sin intentar ni siquiera resolver el oscuro problema, que a su juicio, después de tantos siglos, aún espera solución [127].

4. Es muy digno de notarse que el Santo se expresa de la misma manera sobre la caridad fraterna, a la que llama Dios a boca llena; cuando en realidad y en la mente del Santo la caridad es imagen de Dios únicamente. El Santo designa la imagen con el nombre de la realidad que representa, como hacemos comúnmente todos en el lenguaje corriente: Mira a fulano; aquí está; aquí también, decimos al contemplar sus fotografías en un álbum.

> «Este contexto declara abiertamente que la misma caridad fraterna (pues caridad fraterna es con la que nos amamos mutuamente) no sólo procede de Dios, sino que una autoridad tan grande (como la de San Juan), dice que es Dios» [128].

Y «como con una misma e idéntica caridad amamos a Dios y al prójimo» [129], Dios es la caridad con que le amamos a El mismo.

Este obscurísimo texto, aducido ya en el siglo XII por Pedro Lombardo, para establecer su célebre y falsa sentencia: la caridad es el Espíritu

125. Cf. nota 38.
126. Cf. notas 9-17.
127. P. Descoqs. *Praelectiones Theologiae Naturalis,* I, 557-559.
128. *De Trin.,* VIII, 8, 12. ML 42, 958: Ista contextio satis aperteque declarat, eamdem ipsam fraternam dilectionem (nam fraterna dilectio est, qua diligimus invicem) non solum ex Deo, sed etiam Deum esse tanta auctoritate praedicari.
129. *Ibid.,* 959.

Santo [130], fué esclarecido poco después por Santo Tomás [131] a quien siguieron comúnmente todos los teólogos católicos. Belarmino, inspirándose en Santo Tomás, nos la interpreta a medida de nuestros deseos:

> «San Agustín dijo que la caridad actual era Dios, no porque nuestra caridad sea Dios por esencia, sino porque es cierta imagen y participación de la bondad divina; quien conoce y ama la caridad, conoce y ama a Dios, no en sí mismo, sino en su imagen. Pues si hablase de Dios, nunca diría que nosotros vemos a Dios, y que nos era más conocido que nuestro hermano...» [132].

Como «Dios es caridad» (1.ª Joan. 4, 16), nuestra caridad es imagen de Dios, viéndola vemos a Dios como podemos en esta vida, esto es, *per speculum*.

Ahora podemos entender otros pasajes que confirman la interpretación dada:

> «He aquí que te dicen: ama a Dios. Si respondes: Muéstrame a quien debo amar; te contestaré con San Juan: «Nunca vió nadie a Dios» (Ion. 1, 18). Y para que no te creas totalmente ajeno a ver a Dios: «Dios, dice, es caridad; y quien permanece en caridad, permanece en Dios» (1 Ion. 4, 16). Ama, pues, al prójimo, y mira *en ti la caridad con que amas al prójimo; en ella* verás, *en cuanto es* posible, a Dios [133].

Comentando que Dios es invisible a los ojos del cuerpo, pero no a los del corazón, dice:

> «Tienes en qué pensar si quieres ver a Dios: «Dios es amor» ¿Qué rostro tiene el amor? ¿Qué forma tiene?, ¿cuál es su estatura?, ¿cómo son sus pies?, ¿cómo sus manos? Nadie lo puede decir... No están sus miembros en diversos lugares, *quien tiene caridad con el entendimiento lo ve todo reunido*... Hermanos, ¿quién ama lo que no ve? ¿Por qué, pues, cuando alabo la caridad os levantáis, la aclamáis, la alabáis? ¿Qué presenté a vuestros ojos? ¿Os mostré algunos colores? ¿Os enseñé oro y plata? ¿Os descubrí piedras preciosas? ¿Cuál de estas cosas presenté a vuestras miradas? ¿Se mudó, acaso, mi rostro, cuando os hablaba? Soy de carne, estoy en la misma forma en que salí; estáis en la misma forma en que

130. I. dist., 17.
131. 2, 2, q. 23, a. 2; *De caritate*, a. 1.
132. *De gratia et lib. arbit.*, l. 1. c. 9. Ed. Vivè V, 521. Citado por FRANZELIN DE DEO, ed. 3. th. 11, p. 149.
133. *In Joan. evang.*, tr. 17, 8. ML 35, 1531: Ecce dicitur tibi: dilige Deum. Si dicas mihi: ostende mihi quem diligam; quid respondebo, nisi quod ait ipse Joannes: *Deum nemo vidit umquam*? Et ne te alienum omnino a Deo videndo esse arbitreris: *Deus*, inquit, *caritas est; et qui manet in caritate, in Deo manet*. Dilige ergo proximum: et intuere in te unde diligis proximum; ibi videbis, ut poteris, Deum.

> que vinisteis; alabo la caridad y la aclamáis. Ciertamente nada veis. Pero ojalá que como os agrada cuando la alabáis os agrade también para conservarla en el corazón...» [134].

Es manifiesto que en estos dos textos habla de nuestra caridad, conociendo a la cual conocemos a Dios en su imagen. Y por tanto, la distingue de Dios; pues si fueran una misma cosa, sería una necia tautología aconsejar al que no puede ver a Dios que vea la caridad, que es el mismo Dios.

De aquí concluyo: Si a la caridad con que amamos al prójimo, llama San Agustín Dios, porque es imagen de Dios, *a pari* a nuestra alma la llama verdad inmutable, porque és imagen de esa misma verdad; y por tanto parece ser que San Agustín da a las imágenes los nombres de las cosas que representan.

Ni sólo se expresa así con la caridad, lo mismo hace con el conocimiento de Dios, al que llama Dios sin restricciones ni atenuaciones de ningún género.

> «*Crezca Dios* que siempre es perfecto, *crezca en ti.* Cuanto más *entiendes* a Dios, y cuanto más le *comprendes,* parece que crece Dios en ti; pero en sí no crece, sino que siempre es perfecto. *Entendías* ayer poco, *entiendes* hoy más, *entenderás* mañana mucho más: *la luz misma de Dios* crece en ti; así es como crece *Dios,* que siempre permanece perfecto. Como cuando se curan los ojos a alguno de su anterior ceguera, y empieza a ver un poco la luz, y al día siguiente ve más, y al tercero más, le parece a éste que la luz crece: la luz sin embargo permanece perfecta, ya vea éste, ya no vea. Así sucede al hombre interior: aprovecha en Dios, y parece que *Dios* crece en él» [135].

Es evidente que lo que crece en nosotros según el Santo es el cono-

134. *In Epist. Joan.*, tr. 7, 10. ML 35, 2034: Est quod cogites, si vis videre Deum: *Deus dilectio est.* Qualem faciem habet dilectio? qualem formam habet? qualem staturam habet? quales pedes habet? quales manus habet? Nemo potest dicere... Non sunt membra distincta per locos, sed intellectu totum simul videt qui habet caritatem... Quid enim, fratres mei, quis amat quod non videt? quare autem quando laudatur caritas, erigimini, acclamatis, laudatis? Quid vobis ostendi? aliquos colores protuli? aurum et argentum proposui? gemmas de thesauris effodi? Quid tale ostendi oculis vestris? numquid facies mea mutata est cum loquor? carnem gero, in ipsa forma sum in qua processi, in ipsa forma estis in qua venistis: laudatur caritas, et clamatis. Certe nihil videtis. Sed quomodo vobis placet quando laudatis, sic vobis placeat ut in corde servetis.

135. *In Joan. evang.*, tr. 14, 5. ML 35, 1505: Crescat ergo Deus qui semper perfectus est, crescat in te. Quanto enim magis intelligis Deum, et quanto magis capis, videtur in te crescere Deus: in se autem non crecit, sed semper perfectus est. Intelligebas heri modicum, intelligis hodie amplius, intelliges cras multo amplius: lumen ipsum Dei crescit in te; ita veluti Deus crescit, qui semper perfectus manet. Quemadmodum si curarentur alicuius oculi ex pristina caecitate, et inciperet videre paululum lucis, et alia die plus videret, et tertia die amplius, videretur illi lux crescere: lux tamen perfecta est, sive ipse videat, sive non videat. Sic est et interior homo: proficit quidem in Deo, et Deus in illo videtur crescere.

cimiento de Dios; sin embargo San Agustín dice simplemente que Dios crece en nosotros.

Del mismo modo a nuestra fe la llama Cristo, porque es imagen de Cristo:

> «Si la fe está dentro, allí está Cristo... Si está la fe en nosotros, Cristo está en nosotros. ¿Pues qué otra cosa dice el Apóstol: «Christum habitare per fidem in cordibus nostris (Eph., 3, 17)?». Luego tu fe de Cristo *es Cristo en tu corazón* [136].

Y la razón de llamar Cristo a la fe, es la dada por nosotros siguiendo a Santo Tomás y Belarmino [137] que la fe es imagen de Cristo. Así se desprende claramente de este otro pasaje del Santo:

> «Vuelve al corazón; mira allí que sientes de Dios, porque allí está *la imagen de Dios*. En el hombre interior habita *Cristo* (Eph., 3, 17), en el hombre interior te renuevas según la imagen de Dios, *en su imagen conoce* al autor de ella» [138].

Lo mismo indica el comentario al pasaje de San Juan (14, 17): «Vosotros le conoceréis (al Espíritu Santo), porque permanecerá en vosotros y estará en vosotros», que dice textualmente:

> «Luego invisiblemente será visto; y si no está *en nosotros*, no puede estar en nosotros su ciencia. Así vemos en nosotros nuestra conciencia... Pero la conciencia no está, sino en nosotros; el Espíritu Santo, en cambio, puede estar sin nosotros, y se nos da para que esté en nosotros. Pero si no está *en nosotros*, no puede ser visto y ser conocido por nosotros, como deber ser visto y conocido» [139].

136. *In Joan, evang.*, tr. 50, 19. ML 35, 1755: Si ipsa fides intus, ibi est Christus...: si fides in nobis, Christus in nobis. Quid enim aliud ait Apostolus: *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris*? Ergo fides tua de Christo, Chistus est in corde tuo. Para la ulterior explicación de este texto, que no nos toca, baste indicar que sin duda se refiere a la fe viva, o informada por la gracia; por la cual muere en nosotros el hombre viejo, y perdemos la semejanza con Adán pecador, y nace en nosotros el nuevo, y adquirimos la semejanza con Cristo.

137. Cf. notas 131-135. Entre la interpretación de dichos Doctores respecto de la caridad y la que da aquí San Agustín sobre la fe, el paralelismo es perfecto.

138. *In Joan. evang.*, tr. 18, 10. ML 35, 1542: Redi ad cor; vide ibi quid sentias forte de Deo, quia ibi est imago Dei. In interiore homine habitat Christus (*Ephes.*, III, 16), in interiore homine renovaris ad imaginem Dei, in imagine sua cognosce autorem eius.

139. *In Joan. evang.*, tr. 74, 5. ML 35, 1829: Ergo invisibiliter videtur: nec si non sit in nobis, potest esse in nobis eius scientia. Sic enim a nobis videtur in nobis et nostra conscientia: nam faciem videmus alterius, nostram videre non possumus; conscientiam vero nostram videmus, alterius non videmus. Sed conscientia numquam est, nisi in nobis: Spiritus autem Sanctus potest esse etiam sine nobis; datur quippe ut sit et in nobis. Sed videri et sciri quemadmodum videndus et sciendus est, non potest a nobis, si non sit in nobis.

Como no se trata en el texto de ver intuitivamente al Espíritu Santo, se ha de tratar de verle per speculum, esto es, en imagen [140]. Dice el texto, por consiguiente, que si no tenemos en nosotros la imagen del Espíritu Santo, no podemos verla. Sólo que el Santo habla del Espíritu Santo en lugar de hablar de su imagen, porque también aquí da a la imagen, el nombre de la realidad que ella representa.

Totalmente idéntico es este otro texto:

> «El apóstol Tomás, cuando te preguntaba, te tenía ante sí; pero no te entendería a ti, si no te tuviera en sí [141].

Distingue, como se ve, entre ver al Señor con los ojos, pues le tenía presente; y verle con la mente, esto es, entenderle. Para esto último requiere tenerle en sí; pero como tampoco aquí se trata de conocer al Señor intuitivamente, sino de conocerle en imagen, vuelve a repetir el Santo que no podemos ver la imagen del Señor sin tenerla; y vuelve por tanto a hablar de la imagen dándola el nombre de la realidad que representa.

Si reflexionamos ahora sobre todos estos textos: de la caridad, del conocimiento de Dios, de la fe, del Espíritu Santo y de Nuestro Señor Jesucristo, se impone esta conclusión: es tan frecuente en el Santo dar a las imágenes el nombre de las cosas que ellas representan, que parece tener por costumbre expresarse de dicho modo.

5. Pero lo notable es que tal conclusión, a la que nos fuerzan los textos, la confirma el Santo expresamente. Fué para mí una gran satisfacción encontrar el siguiente texto del Santo, en el que con sus propias palabras confirma plenamente mis anteriores deducciones.

Afirma el Santo que el tercer cielo al que fué arrebatado San Pablo fué realmente al tercer cielo y no algún signo o imagen de él. Da como razón que si a la imagen del tercer cielo la hubiera llamado cielo, habría llamado también cuerpo suyo a la imagen de su cuerpo en que había sido arrebatado, y no cuidaría de distinguir lo que sabía y lo que no sabía. Y agrega:

> «Narraría la visión sencillamente, llamando cuanto vió con los nombres de aquellas cosas cuyas *semejanzas* eran. Como decimos nosotros cuando narramos nuestros sueños, o alguna revelación en ellos: Ví un monte, ví un río, ví tres hombres, y así de otras cosas.

140. *De Trin.*, XV, 8, 14. ML 42, 1067 s.: *Videmus nunc*, inquit, *per speculum in aenigmate, tunc autem facie ad faciem.* Quale sit et quod sit hoc speculum si quaeramus, profecto illud occurrit, quod in speculo nisi imago non cernitur. Hoc ergo facere conati sumus, ut per imaginem hanc quod nos sumus videremus utcumque a quo facti sumus, tamquam per speculum... Ibi quippe speculum ubi apparent imagines rerum...

141. *In Joan. evang.*, tr. 69, 3. ML 35, 1817: Thomas apostolus ut te interrogaret, habuit te ante se; nec tamen intelligeret te, nisi haberet in se.

Atribuyendo a aquellas imágenes, los nombres que tienen las cosas de las que ellas son imágenes» [142].

Eso cabalmente hace el Santo cuando a la caridad, que es imagen de Dios, llama Dios; y al conocimiento de Dios, por la misma causa, llama Dios; y a nuestra fe, que es imagen de Cristo, llama Cristo; y habla de conocer al Espíritu Santo y a Nuestro Señor Jesucristo que están en nosotros, cuando en realidad es su imagen que está en nosotros, la que es conocida inmediatamente. De donde se sigue en rigor lógico que llame igualmente al alma, verdad inmutable; porque es imagen de esa misma verdad.

Y no se vaya a creer que todos esos textos aducidos y otros muchísimos más, que sin duda podrían encontrarse, son intrascendentes o secundarios en el Santo. De ninguna manera; tal modo de concebir y de expresarse pertenece a la esencia misma del agustinismo, cuyas raíces más profundas son eminentemente platónicas.

Conocido es el texto del *Contra Académicos* en el que Agustín se muestra «esperanzado de poder encontrar en los platónicos, mientras no se opongan a nuestra santa religión, toda clase de verdades filosóficas» [143]. Y aunque es verdad que, en sus *Retractationes* a esta obra, se muestra pesaroso de haber alabado tanto a estos filósofos impíos, la razón, no es desprecio de su filosofía, sino aprecio de la doctrina cristiana, que debe ser defendida contra los grandes errores de éstos [144]; errores, por otra parte, que combatió incesantemente en el transcurso de su vida. Pero eso no quita que San Agustín en el fondo siguiera siempre siendo platónico, y su filosofía, como dice Portalié, exclusivamente platónica, en el sentido «de que ninguna otra filosofía imprimió una dirección seria» en su espíritu [145].

Pues bien, nada más platónico que el dar a las imágenes de las cosas los nombres de las realidades por ellas representadas, como hace Agustín. Es lógica consecuencia de los dos mundos distinguidos por Platón, el inte-

142. *De Gen. ad lit.*, XII, 4, 10. ML 34, 457: ...sed simpliciter narrare visionem, earum rerum nominibus appellans illa quae vidit, quarum erant similia. Nam et nos dicimus, cum somnia nostra narramus vel aliquam in eis revelationem: vidi montem, vidi fluvium, vidi tres homines, et si quid eiusmodi; ea nomina tribuentes illis imaginibus, quae habent res ipsae quarum similes erant.

143. *Contra Academ.*, III, 20, 43. ML 32, 957: Quod autem subtilissima ratione persequendum est... apud Platonicos me interim quod sacris nostris non repugnet reperturum esse confido.

144. *Retract.* I, 1, 4. ML 32, 587: Laus quoque ipsa, qua Platonem vel Platonicos seu academicos philosophos tantum extuli quantum impios homines non oportuit, non inmerito mihi displicuit: praesertim quorum contra errores magnos defendenda est christiana doctrina. Véanse otros textos parecidos en las documentadas páginas del P. A. Vega, *Introducción a la Filosofía de San Agustín* (Obras de San Agustín, BAC. II) 29 ss.

145. Cf. DTC. I, 2325.

ligible o verdadero, y el sensible o verosímil, hecho a imagen de aquél, tan frecuentemente distinguidos también por nuestro Santo [146].

Recuérdese, en confirmación, que para Platón las verdaderas realidades inmutables y eternas son sus Ideas, y que las cosas mudables de este mundo no son sino participaciones, imágenes o sombras de aquellas verdaderas realidades; por lo cual cuando los hombres, mirando a estas cosas afirman ver un monte o un río, lo que en verdad ven es su imagen o sombra, no la realidad misma. Y así, en su célebre alegoría de la caverna, presenta a unos hombres aprisionados en ella desde su infancia, los cuales por la disposición de sus cadenas sólo pueden ver las sombras reflejadas en el fondo de la cueva, no las cosas mismas. Estos cautivos semejantes en todo a nosotros, y que nunca han visto más que dichas sombras, si pudieran comunicarse entre sí forzosamente darían a las sombras los nombres de las cosas y creerían que nada había verdadero sino las tales sombras [147].

Si, pues, Agustín es tan platónico, como queda dicho, nada más agustiniano que llamar Dios a la imagen de Dios, y verdad inmutable a la imagen de dicha verdad; y por tanto nuestra interpretación es genuínamente agustiniana, aunque parezca sutil, y aunque hasta ahora no la hubiera dado nadie.

Y digo hubiera, porque tal vez podamos invocar en nuestro favor la indiscutible autoridad del Dr. Angélico.

6. Para prevenir la extrañeza que causará en muchos esta última proposición, aun matizada con el «tal vez» que la reduce a poco más de una conjetura, me apresuro a recordar que he reconocido abiertamente la interpretación aristotélica dada por Santo Tomás al problema que nos ocupa [148].

146. Cf. notas 1-5. En *Contra Academ.*, III, 17, 37. ML 32, 954, habla del mundo sensible o verosimil, hecho a imagen del verdadero: Plato vir sapientissimus et eruditissimus temporum suorum, qui et ita locutus est, ut quaecumque diceret, magna fierent, et ea locutus est, ut quomodocumque diceret, parva non fierent... Sat est enim ad id quod volo, Platonem sensisse duos esse mundos: unum intelligibilem, in quo ipsa veritas habitaret; istum autem sensibilem, quem manifestum est nos visu tactuque sentire. Itaque illum verum, hunc veri similem et ad illius imaginem factum.

147. Cf. Platón, *La República*, 514-517 c. Nótense los pasajes 515 b y c. El primero de éstos en el original griego es oscuro, y oscuro queda en la traducción literal de la edición Didot; pero el sentido, teniendo en cuenta el contexto, es manifiesto. «Los cautivos darían a las sombras los nombres de las cosas». *La Biblioteca Clásica*, t. 94, p. 100 y la *Nueva Biblioteca Filosófica*, t. 21, p. 231, coinciden con nosotros en la traducción. Lo mismo se diga de la edición Budé que además estudia en nota dicho texto. Se puede dar por seguro que San Agustín conoció esta alegoría por lo menos a través de los Neoplatónicos, pues en la epístola 167, 12-13. ML 33, 738, presenta una semejante. Sobre el dominio del griego en el Santo para leer esta obra de Platón, aún no traducida al latín, cf. A. C. Vega, *El Helenismo en San Agustín*, Religión y Cultura, 2 (1928) 34 ss. P. Courcelle, *Les Lettres Grecques en Occident*, Paris, 1948, pp. 137-194, donde confirma la sentencia positiva defendida por el docto agustino recién citado, y con su portentosa erudición y segurísimo análisis, llega hasta fijar la fecha en que llegó Agustín al dominio del griego.

148. Cf. pp. 12-14.

Pero allí mismo puse mis reservas a esta interpretación, pues se me hacía y se me hace muy duro que Santo Tomás, puesto a indagar la mente de San Agustín, no hubiera dado con ella. Por eso indiqué allí mismo que el propósito del Santo fué no historiar la doctrina de San Agustín, sino construír una obra gigantesca, que sirviera de luz y de guía a cuantos habríamos de sucederle.

Ahora sin embargo, quizás pueda ser más explícito, al estudiar un conocidísimo texto, en el que Santo Tomás, como dice atinadamente Portalié, «describe con extrema claridad el origen de este sistema agustiniano» [149].

Se encuentra en *De Spiritualibus Creaturis*, y sobre él me ocurren las observaciones siguientes:

1.º Fué escrito el año 1269, es decir, después de la primera parte de la Suma Teológica, la cual comunmente se da por terminada en 1268. Por consiguiente es buen indicador de la sentencia definitiva del Santo, tanto más cuanto que este pasaje es eco fiel de la doctrina propuesta en dicha parte de la Suma [150].

2.º Santo Tomás en dicho texto se propone averiguar la mente de San Agustín, como dice expresamente al distinguir entre la intención de San Agustín y la verdad del punto que allí trata. Sus palabras no dejan lugar a duda.

> Sed tamen ut profundius intentionem Augustini scrutemur et quomodo se habeat veritas circa hoc; sciendum est... [151].

3.º Afirma aquí, como en otras muchas partes, que San Agustín siguió a Platón en cuanto lo permitía la fe católica.

4.º Expone la sentencia de San Agustín diferenciándola cuidadosamente de la de Platón:

> «San Agustín «no puso las ideas de las cosas existentes por sí mismas; sino en lugar de ellas puso los modelos de las cosas en la mente divina, y que por ellas con el entendimiento iluminado por la luz divina juzgamos de todas las cosas: no ciertamente de manera que veamos los modelos en sí mismos, porque esto sin ver la esencia de Dios sería imposible, sino en cuanto que aquellos modelos supremos imprimen en nuestras mentes» [152].

149. DTC I, 2509.
150. Véanse las cuestiones ya citadas de la 79 a la 88, en particular: q. 84, aa. 1, 4, 5, 6; q. 79 aa. 3, 4.
151. *De Spirit. Creaturis*, a. 10, ad 8, ed. Vivès, 14, 54.
152. *Ibid.*, Agustinus autem Platonem secutus quantum fides catholica patiebatur, non posuit species rerum per se subsistentes; sed loco earum posuit rationes rerum in mente divina; et quod per eas secundum intellectum illustratum a luce divina de omnibus iudicamus: non quidem sic quod ipsas rationes videamus, hoc enim esset impossibile, nisi Dei essentiam videremus; sed secun-

Nuestra traducción castellana y su correspondiente frase latina: «*sed secundum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras*» quedan oscuras e indeterminadas. Quid imprimunt in mentes nostras?—*Sese imprimunt* parece gramaticalmente la conjetura más fundada [153].

El ejemplo de Platón, aducido a continuación, según el cual nuestra mente participa dichas Ideas, parece confirmar nuestra conjetura, pues esta participación como explica el mismo Santo Tomás (1, 2. 84 a. 4, c.) «se hace por cierta semejanza de la misma idea en el que la participa».

Aduce inmediatamente la glosa de San Agustín al versículo del Salmo XI: *Diminutae sunt veritates a filiis hominum,* la cual *en este lugar* no parece tenga otro sentido sino confirmar lo dicho sobre la participación de Platón. Señala con vigor la diferencia entre Aristóteles y Platón cuando afirma: Aristóteles autem per aliam viam processit. Y termina después de resumir la doctrina de Aristóteles, con estas notables palabras tan traídas y llevadas como poco meditadas.

> «Non multum autem refert dicere, quod ipsa intelligibilia participantur a Deo, vel quod lumen faciens intelligibilia participetur». Y no hay mucha diferencia entre decir que recibimos de Dios parcialmente las cosas inteligibles o que recibimos de Dios la luz que las hace inteligibles.

La traducción de *participantur* a Deo, nos la da, como es sabido, el mismo Santo Tomás al decirnos que participar no es más que «ab alio partialiter accipere» [154].

Se notará que en las últimas notables palabras, presenta Santo Tomás en forma disyuntiva la diferencia entre Aristóteles y Platón. Según el primero recibimos de Dios el entendimiento agente que hace inteligibles las cosas; según el segundo recibimos de Dios parcialmente, es decir, por una semejanza imperfecta, las mismas cosas inteligibles. De aquí que al conocer el mundo inteligible no difieran mucho Aristóteles y Platón, ya que al fin y al cabo, en cualquiera de las dos teorías dicho conocimiento nos viene de Dios, y por tanto, por Dios conocemos. Ahora bien, si San Agustín

dum quod illae supremae rationes imprimunt in mentes nostras. Sic enim Plato (loc. cit.), posuit scientias de speciebus separatis esse, non quod ipsae viderentur; sed secundum quod eas mens nostra participat, de rebus scientiam habet.

153. Así viene a traducirlo también Boyer, *L'Idée de Vérité...* ed. 2.ª, c. IV, a. I, p. 183.

154. *De caelo et mundo,* l. II, lect. 18, ed. Vivès, 23, 166, b. Y en este mismo artículo décimo *De spiritualibus creaturis* dice en el cuerpo: Non autem potest dici quod iste intellectus superior faciat intelligibilia actu in nobis inmediate absque aliqua virtute quam ab eo anima nostra participet... Unde oportet quod praeter virtutem universalem intellectus superioris participetur in ipsa aliqua virtus quasi particularis, ad hunc effectum determinatum, ut scilicet fiant intelligibilia actu. Y hacia el fin: Tertio, quia si homo participaret lumen intelligibile ab angelo, sequeretur quod homo secundum mentem non esset ad imaginem ipsius Dei sed ad imaginem angelorum...

siguió a Platón en cuanto lo permite la fe católica, le siguió en admitir la semejanza de las cosas inteligibles en nosotros mismos, y por tanto no puso el entendimiento agente de Aristóteles.

De donde se confirma nuestra interpretación de que las Ideas platónicas se imprimen en nuestras mentes; y por tanto añadimos ahora, en nuestras mentes las conocemos, pues 1.º están allí, y 2.º es imposible conocerlas en la mente divina [155].

Si a esto añadimos la interpretación de Santo Tomás al texto agustiniano de que Dios es la caridad con que amamos al prójimo; y si añadimos la interpretación causal del Angélico a los textos de los ontólogos, nos convenceremos de que hay base sólida para sospechar si apuntó Santo Tomás la interpretación que estamos dando.

En efecto, nuestra interpretación se basa en que San Agustín da a las imágenes el nombre de las realidades que representan, cosa que hace Santo Tomás con el texto de la caridad [156], y que vuelve a hacer con los textos de los ontólogos. Interpreta éstos, como está dicho, dando al sentido local de San Agustín, «conocemos en la verdad», el sentido causal «conocemos por la verdad» [157]; pero lo que me interesa hacer notar es que esta misma interpretación, opuesta a la nuestra, se funda en el mismo principio, en que nos fundamos nosotros, de dar a las imágenes los nombres de las realidades que representan. Así se desprende claramente de las palabras del Angélico.

> Cuando Agustín dice que conocemos *por la verdad* «no hay que entender que la misma verdad increada es el principio próximo por el que entendemos y juzgamos; sino que por la luz impresa en nosotros (el entendimiento), que es *una semejanza de aquélla,* conocemos y juzgamos» [158].

Como se ve llama a nuestro entendimiento verdad por ser una semejanza de la verdad. Luego se funda en el mismo principio en que nos fundamos nosotros.

Ni hace falta discurrir tanto. Pues en la 2, 2, q. 23, a. 2, ad 1, después de solucionar la dificultad de Pedro Lombardo sobre la caridad, dice Santo Tomás textualmente:

> «Porque este modo de hablar (de dar a las participaciones o imágenes el nombre de las cosas que representan) es común entre los platónicos en cuyas doctrinas estaba imbuído San Agustín».

155. Recuérdese, sin embargo, lo dicho en las pp. 11[s] y en la nota 40.
156. Cf. nota 131.
157. Cf. p. 12.
158. *Opusc.* 63 *in libr. Boeth. de Trin.,* q. 1 a. 3 ad 1, ed. Vivès 28, 192 b.: Non est intelligendum quod ipsa increata veritas sit proximum principium quo intelligimus et iudicamus; sed quia *per lumen nobis inditum, quod est eius similitudo,* cognoscimus et iudicamus.

Para prevenir posibles objeciones, concedo de antemano que se pueden citar muchos pasajes más o menos paralelos, contrarios a este brevísimo estudio nuestro; pero siempre cabrá pensar que Santo Tomás va en ellos tras la verdad, no tras la mente de San Agustín [159].

Con esto no pretendo, claro está, dar por probado que Santo Tomás admitió nuestra interpretación, sino abrir una interrogación sobre la mente del Dr. Angélico, para no dar de barato como interpretación suya la que quizás no lo sea.

Lo dicho sobre Santo Tomás, ¿no se podría extender en todo o en parte a San Buenaventura y sus discípulos que tantas vueltas dan a los *vestigios, semejanzas* e *imágenes* de la suma verdad? De hecho Juan Peckam, uno de sus más ilustres discípulos, se refiere también al principio en que nosotros nos fundamos cuando escribe:

> «Dicunt aliqui quod verbum Augustini quod dicit omnia videri *in luce aeterna,* intelligendum est sic: i. e. *in luce intellectus* agentis, quae est *expressa similitudo lucis aeternae* [160].

Pero sea de esto lo que sea, se ve muy claro que para aquellos doctores medievales, saturados de agustinismo, era muy natural y corriente dar a las imágenes los nombres de las realidades que representaban, hecho este que da solidez a nuestra interpretación.

159. Véase por ejemplo en este mismo artículo 10 a. 1 cómo el Santo habla de imprimir a los hombres la luz natural del entendimiento agente; y en 1 q. 12, a. 11 ad 3, y en *De Verit.,* q. 10, a. 11 ad 12, se expresa de modo parecido. Según Boyer, en *S. Thomas et S. Augustin d'aprés M. Gilson, Gregorianum,* 8 (1927) 110, quien lea el *sed contra* del artículo que hemos estudiado, le parecerá claro que Santo Tomás al decir *ipsa intelligibilia participantur,* no lo entendía en el sentido de que «el hombre reciba directamente estas cosas inteligibles de Dios». El mismo autor en *Essais sur la Doctrine de Saint Augustin,* 157, dice: «Puesto que San Agustín asegura que los sabios no ven en las razones eternas lo que descubren de las cosas de este mundo, se impone decir, concluye Santo Tomás que según él los sabios adquieren su ciencia por la actividad de su inteligencia al contacto de la realidad sensible»; y nos remite en nota al mismo *sed contra.* Leído éste, nos hallamos con dos textos de San Agustín, el primero de los cuales no se refiere a las cosas inteligibles, inmutables y eternas, sino a las cosas históricas, sensibles, transitorias y pasajeras, que evidentemente no pueden contemplarse en las razones eternas como dice San Agustín allí y en otros pasajes, v. gr., *De Gen. ad lit.,* V, 16, 34. ML 34, 333. El segundo texto agustiniano lo citamos en la nota 108, y no se opone en nada a nuestro estudio. Lo obvio es que Santo Tomás, supuestas estas reflexiones nuestras, entendiese esos textos rectamente, aunque al proponerse buscar la verdad, no investigar la mente de Agustín, diese a ambos textos el sentido causal, y entendiese que conocemos por la verdad, esto es por una imagen de la verdad, cual es nuestro entendimiento agente. Ni se diga a manera de chiste comentando el *Non multum refert* de Santo Tomás: «On aura beau commenter, ne fera pas que ce texte dise: «*multum refert*»; pues ve cualquiera que cuando se habla de la identidad o diferencia de dos cosas hay que tener en cuenta el tercio de la comparación. Tercio que no solo es la *vía* como da a entender Boyer con palabras de Santo Tomás, sino que es alguna otra cosa por la que las cosas comparadas difieren (póngase, pues, diferencia entre las cosas) aunque no mucha.

160. *De humanae cognitionis ratione anecdota quaedam...* 180: Quaestio disputata Fr. Joan. Pechami: Dicunt aliqui quod verbum Augustini quod dixit

X. Aclaraciones y dificultades

Probada ya nuestra interpretación, no resta sino matizarla, puntualizando algunos puntos, aclarando otros y solucionando o previniendo posibles dificultades.

a) Nuestra solución la hemos presentado como un todo armónico y coherente, sin señalar ni una sola vacilación en el Santo.

No se vaya por esto a creer que siempre fué tan firme y seguro el pensamiento de Agustín. A esta forma definitiva no llegó sino hacia el fin de su vida. Y aun al fin de su vida hubo algo relacionado íntimamente con su teoría que no vió nunca claramente. Oigámosle a él mismo confesarnos sus vacilaciones o ignorancias con su acostumbrada franqueza, pues son la clave para interpretar muchos textos del Santo y medir el alcance de sus palabras. Además no podemos pasar por alto la dificultad seria que a nuestra explicación plantean.

En el pasaje de las Confesiones, copiado en la nota 101 pregunta el Santo:

> «¿Por dónde, pues, y por qué puerta entraron en mi memoria (las verdades inteligibles)?».

Y responde:

> «Nescio quomodo. No sé cómo» [161].

La respuesta es desconcertante. Se sigue leyendo y no se encuentra absolutamente nada que suavice o atenúe el rotundo: «No sé cómo», del Santo.

Para mí, como queda dicho, es norma inconmovible en la interpretación de San Agustín atenerme a sus palabras, pues digan otros lo que quieran, a mí me asombra la exactitud y precisión de ellas. Por tanto, cuando el Santo dice que no sabe cómo entraron en su alma las cosas inteligibles, o se explican esas palabras según los principios de la sana crítica, o se han de tomar como suenan. Y en este caso, nuestra interpretación, con la que creíamos haber encontrado la mente del Santo, vendrá, a tierra.

En efecto, discurriendo sobre textos del Santo, creíamos haber comprobado que, por ser nuestra alma imagen de Dios, tenía en sí la imagen del mundo inteligible que en Dios se encuentra; ¿cómo nos dice ahora el Santo que no sabe cómo entraron en el alma las verdades inteligibles? Nos-

omnia videri *in luce aeterna,* intelligendum est sic: id est in luce intellectus agentis, quae est expressa similitudo lucis aeternae.

161. *Confes.*, X, 10. ML 32, 786.

otros creíamos saberlo. Nuestra interpretación afirma que no entraron por ninguna parte, que son innatas pues nos vienen con el alma.

¿Niega esto el Santo? ¿Qué significan sus palabras?

Ante todo, conviene tener en cuenta la fecha de redacción de sus distintas obras, circunstancia de la que hemos prescindido hasta ahora por creer, como dijimos, que Agustín al hacer sus *Retractationes,* hizo a todas sus obras, obras de edad madura.

Pero no es menos cierto, como también reconocimos [162], y lo dice el Santo expresamente [163], que sus obras de edad más avanzada, por su valor intrínseco y por los progresos que contienen, son más estimables que las de sus años juveniles.

En segundo lugar obsérvese qué sabe y qué ignora el Santo: Sabe que tiene dentro las cosas inteligibles y sabe igualmente que no entraron por los sentidos. Así lo dice en la nota 102 que es también de las *Confesiones.* Así también en la nota 103, que es *De Libero Arbitrio,* escrito del 388 al 395, luego por lo menos 5 años antes que las Confesiones.

Sabe también que nos vienen de Dios, pues en la nota 100, que reproduce un pasaje *De Musica,* escrito del 387 al 91, al encontrar «*dentro de sí mismo*» los números inmutables y eternos, pregunta:

> «¿De dónde hemos de creer que le viene al alma, lo que es eterno e inmutable, sino del único eterno e inmutable Dios? —No veo que otra cosa pueda pensarse».

Casi lo mismo dice el texto de la nota 99 escrito no mucho después.

Se ha de notar la afirmación del Santo: Los números nos vienen de Dios. Y la omisión del Santo: No dice cómo.

Y aunque había preguntado en la nota 100, a dónde tendría uno que dirigirse para que se *imprimieran* en su mente los números; en la respuesta no habla para nada de impresión. Sólo en el texto de la nota 88, según el cual se imprimen en nuestra alma las verdades inteligibles, como la imagen del anillo se imprime en la cera sin abandonar el anillo, llega a decirnos cómo se imprimen en el alma esas verdades. Pero dicho texto es del año 416, aunque el citado en la nota 99 del mismo tratado de Trinitate, pero del libro 4.°, sea de alrededor del año 400, ya que el mismo Santo dice de estos libros: «iuvenis inchoavi senex edidi» [164].

En resumen, sabe el Santo que tenemos dentro las cosas inteligibles, sabe que no entraron por los sentidos, sabe que nos vienen de Dios, pero

162. Cf. p. 24.

163. *Retract.,* prolog., n. 3. ML 32, 586: Inveniet enim fortasse quomodo scribendo profecerim, quisquis opuscula mea, ordine quo scripta sunt, legerit.

164. *Epist. ad Aurelium,* ante libros *De Trin.* ML 42, 817. Para la cronología cf. *Obras de San Agustín* (BAC) I, 429.

hasta el año 416 poco más o menos, no sabe cómo nos vinieron esas cosas. ¿Qué quiere decir esto?

En el capítulo 20 del mismo libro X de las Confesiones inquiere cómo busca la vida bienaventurada, si por medio del recuerdo o por el deseo de conocer lo que ignora. Pero como todos desean la vida bienaventurada, y es principio del Santo que «nadie puede amar lo que ignora por completo» [165], pregunta:

> «¿En dónde la vieron, para amarla?»

Y como «lo que se percibe con el entendimiento está dentro en el alma», según hemos probado, responde:

> «Nimirum habemus eam nescio quomodo».—Ciertamente la tenemos no sé cómo... Pues «si no la tuvieran de algún modo (no podrían conocerla y si no la conocieran) no desearían tanto ser felices» [166].

Como se ve el paralelismo con el desconcertante texto que estamos estudiando es perfecto: en ambos se trata de verdades o cosas inteligibles que conocemos; en ambos se dice que las tenemos en nosotros mismos; y en ambos, que no sabemos cómo las tenemos. Ahora podemos ya comprender al Santo.

> «Yo no sé cómo la conocieron (la bienaventuranza) y por consiguiente la tienen en no sé qué noción (porque si no la tuvieran no la podrían conocer, como hemos dicho); sobre la cual inquiero, si está en la memoria, porque si está en ella, fuimos ya felices en otro tiempo, *aunque no busque ahora si todos individualmente, o en aquel hombre que pecó el primero...*, lo que me interesa saber es si la vida bienaventurada está en la memoria» [167].

Sí lo está, nos dice al final de este mismo capítulo de las Confesiones, y la conocieron donde conocieron la verdad, afirma en el capítulo 23, es decir, en la misma memoria, dentro de sí mismos [168].

Resumiendo: La vida bienaventurada está en la memoria, no ella,

165. *De Trin.*, X, 1, 1. ML 42, 971: Ac primum, quia rem prorsus ignotam amare omnino nullus potest.

166. *Confes.*, X, 20. ML 32, 792: Ubi viderunt, ut amarent eam? Nimirum habemus eam nescio quomodo... Qui tamen etiam ipsi nisi aliquo modo haberent eam, non ita vellent beati esse, quod eos velle certissimum est.

167. *Ibid.*, Nescio quomodo noverunt eam, ideoque habent eam in nescio qua notitia, de qua satago utrum in memoria sit: quia si ibi est, iam beati fuimus aliquando; utrum singillatim omnes, an in illo homine qui primus peccavit, in quo et omnes mortui sumus, et de quo omnes cum miseria nati sumus, non quaero nunc; sed quaero utrum in memoria sit beata vita. Véase también *De Lib. arb.*, I, 12, 24. ML 32, 1234.

168. *Ibid.*, cc. 23-27.

claro está, sino su imagen. No sabe el Santo cómo entró en ella, si porque fuimos todos y cada uno felices en otro tiempo (preexistencia de las almas), o porque fuimos felices en aquel hombre que pecó el primero de cuya alma se derivaría la nuestra, y por tanto la noción de felicidad que él tenía (traducianismo). Pero como la Verdad, que es Dios [169], también está en la memoria, en imagen, se sigue que tampoco sabrá cómo entró Dios en el alma, y cómo la imagen de Dios impresa en el alma, nos vino con el alma misma, se sigue que lo que ignora el Santo es cómo nos vino ésta.

Hemos llegado a descubrir la ignorancia del Santo. Ignora San Agustín, como es sabido, el origen de las almas, y como el alma trae impresa en sí la imagen del mundo inteligible, ignora el origen de estas imágenes. Por eso en los textos del Santo van unidas y mezcladas estas dos cuestiones: la del origen de las almas con la del origen de las cosas y verdades inteligibles que tiene en sí el alma; porque como éstas, según el Santo, son innatas, es decir, nos vienen con el alma; en último término, ellas vendrán de donde vengan las almas. Si Dios crió las almas, Dios imprimió en ellas su imagen; si las almas se derivan de la de Adán, única creada por Dios, de la de Adán también se deriva la imagen de Dios y de las cosas inteligibles que tenemos en ella; y si las almas preexistieron antes de unirse al cuerpo, pudieron contemplar las Ideas de Platón en su anterior existencia y recordarlas ahora al aprender, según la explicación platónica, que ciertamente admitió algún tiempo nuestro Santo, y que después rechazó también ciertamente. A esto se debe que, cuando habla el Santo sobre el origen de las cosas y verdades inteligibles impresas en el alma, sienta inquietud sobre el origen de las almas. Fué éste un problema que le preocupó toda la vida y que le venía con facilidad a los puntos de la pluma; pues está en conexión con la trasmisión del pecado original, dogma capital en la concepción de la vida cristiana.

b) Sus dudas sobre el origen de las almas se circunscriben a una de estas cuatro opiniones, como escribe a San Jerónimo:

> «Si las almas se propagan de aquella única que fué dada al primer hombre; o si para cada uno de ellos se crean ahora almas nuevas; o si, existiendo ya en algún lugar, son enviadas por Dios a los cuerpos; o descienden ellas por voluntad propia» [170].

Como se ve, en esta carta, escrita el 415, no rechaza el Santo la pre-

169. *Ibid.*, c. 24.

170. *De origine animae hominis*, Epist. 166, 3, 7. ML 33, 723: Utrum ex illa una (anima), quae primo homini data est, caeterae propagentur: an singulis quibusque novae etiam modo fiant: an alicubi iam existentes, vel mittantur divinitus, vel sponte labantur in corpora. R. Jolivet, *Dieu Soleil des Esprits*, 125 s. cita estas cuatro hipótesis, pero llega a la conclusión de que San Agustín no admitió jamás la preexistencia de las almas.

existencia de las almas «ab initio divinorum operum preparatas» [171]; ni siquiera les negó la vida consciente, ya que por voluntad propia podrían descender a los cuerpos. En el pasaje de las Confesiones citado en la nota 167 no sabe si en otro tiempo fuimos todos individualmente felices o sólo en Adán. Y en el *De Trinitate,* entre las causas que no explican por qué puede el alma acordarse de Dios, enumera: «...el haberle conocido en Adán; o en alguna otra parte antes de vivir en este cuerpo, o cuando fué creada por primera vez para ser encerrada en este cuerpo; pues no se acuerda en absoluto de ninguna de estas cosas: lo que hubiera de esto, quedó borrado por el olvido» [172].

El año 416, por consiguiente, todavía no rechazaba el Santo la preexistencia, aún consciente de las almas. Tampoco dice nada contra ninguna de estas cuatro opiniones ni en las *Retractationes* o la carta de San Jerónimo, ni en las *Retractationes* al *De Libero Arbitrio,* en el que por primera vez las había expuesto, ni en las *Retractationes* a las *Confesiones* y al *De Trinitate* [173].

Este silencio en cuatro pasajes de las *Retractationes* en que debía haber hablado el Santo, nos impide ver con la claridad que ven otros, *negase* San Agustín la preexistencia de las almas; aunque no quepa duda, y se ve en la carta a San Jerónimo, que el traducianismo y el creacionismo inmediato fuesen en su edad madura sus opiniones predilectas. Rechazó ciertamente los pecados y méritos de las almas separadas, y la transmigración de las almas [174].

c) Aclaradas ya estas dos cuestiones, podemos pasar a estudiar los textos que se suelen aducir contra la interpretación que venimos propugnando.

Se afirma comúnmente que San Agustín rechazó el innatismo en las *Retractationes* a los *Soliloquios*; en el *De Trinitate*; y en las *Retractationes* al *De Animae Quantitate.* Estudiemos estos textos confrontándolos con los que los motivaron y con otros que nos ayuden a entenderlos plenamente,

171. *Op. cit.*, 9, 27. ML 33, 732.

172. *De Trin.*, XIV, 15, 21. ML 42, 1052: Non quia hoc recordatur, quod eum noverat in Adam, aut alibi alicubi ante huius corporis vitam, aut cum primum facta est ut insereretur huic corpori: nihil enim horum omnino reminiscitur; quidquid horum est, oblivione deletum est.

173. *Retract.*, I, 9; II, 6: 15; 45. ML 32. 595; 632; 635; 649.

174. *Retract.*, I, 1, 3. ML 32, 587. *De Civ. Dei,* X, 30. ML 41, 309. Nótese en el primero de estos pasajes la afirmación de que ni sabía entonces, ni sabe ahora (al escribir las Retractaciones) si el alma procede de la de Adán o si cada una de ellas es creada para cada uno de los cuerpos; ignorancia que vistas las fluctuaciones del Santo, parece obvio extender al tiempo que fueron creadas, y así tendríamos confirmada, al fin de su vida, su duda sobre la preexistencia de las almas. Si no me engaño, únicamente el texto de las Retractaciones, citado en la nota 110 se podría aducir para probar que había negado el Santo la preexistencia de las almas. Pero allí no se ve claro si el Santo no aprueba la preexistencia de las almas o solamente la reminiscencia platónica, es decir, que «vivió el alma en otro tiempo con cuerpo o sin cuerpo y aprendió ...las cosas que responde».

y veremos que una cosa es la transmigración de las almas, que ciertamente rechazó el Santo; otra la preexistencia de las almas, que no creo rechazara nunca el Santo; otra los pecados y méritos de estas almas separadas, que nunca admitió el Santo en sus obras; otra la reminiscencia platónica que, aun en la más aceptable de sus formas, terminó por abandonar el Santo, y otra, finalmente las ideas innatas, que no veo rechazadas en estos textos, sino al contrario confirmadas. He querido reunir todas estas distinciones, por ser fundamentales para la inteligencia de estos textos. Por no haberlas tenido en cuenta, han venido siendo mal interpretados, a pesar de lo muchísimo que se los ha estudiado.

En los Soliloquios había escrito el Santo a propósito de los que al ver una cosa se acuerdan haberla visto antes:

> «A estos se parecen los que están instruídos en las artes liberales puesto que teniéndolas sin duda alguna sepultadas en sí mismos por el olvido, al aprenderlas las desentierran y como que la extraen excavando» [175].

Aquí supone el Santo la preexistencia de las almas y el conocimiento en ese tiempo de las verdaderas realidades («veram figuram, quae intelligentia continetur»), las cuales olvidamos al encarnarse nuestra alma, y recordamos gracias a las especies innatas guardadas en ella.

Dos años después, el 389, escribía a Nebridio:

> «Algunos calumnian aquel nobilísimo hallazgo de Sócrates, cuando dijo que aprender no es grabar en nosotros cosas nuevas, sino traerlas de nuevo a la memoria con el recuerdo. Dicen que la memoria se refiere al pasado, y que en cambio las cosas que entendiendo aprendemos, según Platón, permanecen siempre y no pueden perecer, y no son pasadas por lo tanto. Estos no se fijan en que pasó aquella visión con la que en otro tiempo, vimos estas cosas mentalmente, y en que, por habernos apartado de ellas y haber empezado a ver otras cosas, volvemos a verlas recordándolas, esto es, por la memoria» [176].

Sigue hablando el Santo como en los Soliloquios. No hay más diferencia que aquí se ve aún más claramente la visión con que *en otro tiempo*

175. II, 20, 35. ML 32, 902: Tales sunt qui bene disciplinis liberalibus eruditi; siquidem illas sine dubio in se oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt.

176. *Epist.* 7, 1, 2. ML 33, 68: Nonnulli calumniantur adversus Socraticum illud nobilissimum inventum, quo asseritur, non nobis ea quae discimus, veluti nova inseri, sed in memoriam recordatione revocari; dicentes memoriam praeteritarum rerum esse, haec autem quae intelligendo dicimus, Platone ipso auctore, manere semper, nec posse interire, ac per hoc non esse praeterita: qui non attendunt illam visionem esse praeteritam, qua haec aliquando vidimus mente; a quibus quia defluximus et aliter alia videre coepimus, ea nos reminiscendo revixere, id est, per memoriam.

vimos las cosas permanentes, y la reminiscencia, en virtud de la cual *volvemos a ver* las cosas que habíamos abandonado y olvidado.

Es, por tanto, indudable que admite aquí el Santo la reminiscencia platónica con sus presupuestos: preexistencia de las almas e ideas innatas. Y obsérvese, como entre otros advierte Jolivet [177], aunque su conclusión sea diferente, que en este tiempo habla ya San Agustín de la iluminación divina [178]; luego la iluminación se puede juntar y se junta de hecho en la mente del Santo con el llamado innatismo platónico, que admitía en este tiempo. ¿Habrá algún inconveniente en que, rechazado éste, se junte con el innatismo agustiniano que estamos defendiendo? *A priori* parece evidente que no. La iluminación en ambos casos recaería (usando la metáfora del Santo, que no vamos a precisar ahora), sobre las realidades internas. Por lo que a la iluminación se refiere, no habría más diferencia que, en el primer caso, habríamos adquirido esas realidades en una vida anterior, y en el segundo habríamos nacido con ellas, pero ya en esta vida, en los dos casos, esas realidades nos son igualmente ignoradas.

Ahora podemos entender plenamente las *Retractationes* a los *Soliloquios*:

> «Igualmente dije en cierto sitio, que *los instruídos en las artes liberales, teniéndolas sin duda alguna sepultadas en sí mismos por el olvido, al aprenderlas las desentierran y como que las extraen excavando*. Pero también repruebo esto: porque es más creíble que algunos respondan con verdad a un interrogatorio adecuado sobre materias que ignoran, porque tienen presente, en cuanto pueden conocerla, la luz de la eterna razón *en la que ven estas cosas inmutablemente verdaderas;* y no porque las hubieran conocido en otro tiempo y las olvidaran, como creyó Platón o los platónicos. Contra cuya opinión escribí en el libro duodécimo *De Trinitate* cuanto lo permitía la materia que trataba» [179].

Este texto no tiene desperdicio:

1.º Rechaza la reminiscencia platónica; pero el Santo, que sabe ser tajante y rotundo como el que más, emplea al recusarla un «es más creíble», «credibilius est», y termina remitiéndonos al *De Trinitate* para que apliquemos aquí lo que allí se dice. En dicho pasaje citado en la nota 108 se

177. *Dieu Soleil des Esprits*, 118.
178. *Solliloq.*, I, 8, 15. ML 32, 877.
179. I, 4, 4. ML 32, 590: Item quodam loco dixi, quod disciplinis liberalibus eruditi, sine dubio in se illas oblivione obrutas eruunt discendo, et quodammodo refodiunt. Sed hoc quoque improbo: credibilius est enim, propterea vera respondere de quibusdam disciplinis, etiam imperitos earum, quando bene interrogantur, quia praesens est eis, quantum id capere possunt, lumen rationis aeternae ubi haec immutabilia vera conspiciunt; non quia ea noverant aliquando, et obliti sunt, quod Platoni vel talibus visum est. Contra quorum opinionem quanta pro suscepto opere dabatur occasio, in libro duodecimo de Trinitate disserui.

expresa con la misma modestia «potius credendum est»; en ambos, pues nos expone el Santo con expresiones semejantes o diversas la misma teoría.

2.° Nos dice en dónde vemos las cosas inmutablemente verdaderas, a saber, *en la luz* de la eterna razón.

3.° Nos dice que tenemos presente esa luz *en cuanto* podemos conocerla.

La luz de la eterna razón de que habla este texto, es la *verdad* inmutable en la que, según dijimos [180], conocemos las cosas inteligibles.

Pero aún hay más; se sigue claramente del texto que *la luz en que* conocemos las verdades inmutables, no es la luz misma, sino la imagen de esa luz como afirmamos antes [181]. En efecto, dice el texto que tenemos presente la luz de la eterna razón, *en cuanto* podemos conocerla, es decir, del modo que podemos conocerla, como indican las mismas palabras y otros textos análogos del Santo. Por ejemplo:

> «Los que recibieron la paz que deben predicar al pueblo, contemplaron la misma sabiduría *en cuanto* puede percibir la inteligencia humana, lo que ni el ojo vió, ni el oído oyó ni penetró en corazón de hombre» [182].

Y de San Pablo afirma:

> «Veía la divinidad de Cristo, *en cuanto* se puede en esta vida» [183].

Es así que a esa luz y a esa sabiduría, que es la divinidad misma, en esta vida, sólo podemos conocerla *per speculum* in *aenigmate*, por imagen y semejanza, luego tenemos presente la imagen o semejanza de esa luz y no la luz misma, y en ella conocemos las cosas inmutablemente verdaderas [184].

Conclusión: en este pasaje confirma el Santo *a la letra* la tesis que venimos sosteniendo, a saber, que vemos las verdades necesarias y eternas en la imagen de la verdad inmutable.

180. Cf. pp. 5-8.
181. Cf. pp. 28-35.
182. *In Joan. Evang.*, tr. 1, 4. ML 35, 1381: Qui autem susceperunt pacem nuntiandam populo, contemplati sunt ipsam sapientiam, quantum humanis cordibus potuit contingi quod nec oculus vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit (I Cor. 2, 9).
183. *Sermo* 88, 15, 14. ML 38, 547: Christi enim divinitatem videbat, quantum in hac vita potest. Véanse otros pasajes del Santo con la misma partícula restrictiva *en cuanto* citados en la nota 51.
184. *De Trin.*, XV, 9, 16. ML 42, 1069. Véase el comentario de Santo Tomás 1, q. 12 a. 2. La partícula restrictiva de la nota anterior queda completamente explicada.

El pasaje *De Trinitate* y las *Retractationes* al *De Animae Quantitate*, que se aducen contra el inmatismo agustiniano quedaron ya estudiados por nosotros [185], y lejos de oponerse a nuestra interpretación la confirman.

d) Tampoco veo la fuerza que tenga contra nosotros la razón que Portalié, Boyer, Jolivet... [186] presentan como argumento Aquiles contra el innatismo de San Agustín. Dice, por ejemplo, Boyer que San Agustín «reclama para nuestro espíritu no un contacto transitorio, operado de una vez para siempre, con la primera Inteligencia, sino una relación continua con Dios, un recurso repetido a él, una dependencia de él actual y renovada en cada intelección». A mi pobre entender San Agustín reclama las dos cosas: Reclama primero que Dios imprima en nuestra alma de una vez para siempre, como se imprime el sello en la cera, las cosas y verdades inteligibles. Esta impresión, que recibimos pasivamente, no constituye ninguna intelección nuestra. Nuestra intelección se origina cuando, iluminados por una luz, vemos (ejerciendo por tanto nuestra actividad), la imagen de las cosas inteligibles impresa en el alma. Aunque Boyer no vea que se pueda «atribuír el innatismo a San Agustín» [187]; yo, que defiendo la tesis contraria, estoy totalmente de acuerdo con él en admitir la relación continua de nuestra alma con Dios renovada en cada intelección. Si no me equivoco dos son los elementos esenciales del iluminismo agustiniano: Ideas innatas e iluminación divina. Del segundo elemento que no trato ahora, baste decir para probar mi total conformidad en este punto con el conocido profesor de la Gregoriana, que se reduce, a mi juicio, a otros dos puntos: El primero, que Dios por sí mismo es la luz que ilumina el entendimiento. Y segundo, la iluminación consiste en el concurso inmediato de Dios. El concurso de Dios con el entendimiento, y por tanto la «relación continua» de nuestro espíritu con Dios «renovada en cada intelección», recibe según San Agustín el nombre de iluminación, locución, enseñanza... Nada decimos, pues, ni contra la actividad de nuestra alma, ni contra el continuo influjo de Dios en la misma con el que ejerce sus operaciones ésta, aunque tengamos que negar sea una luz creada (el entendimiento agente) la que nos ilumina, como cree Boyer y otros autores.

185. Cf. notas 108-110 y sus respectivas explicaciones.
186. Portalie, DTC, I, 2335; Boyer, *L'Idée de Vérité*... c. 4, a. 5, p. 237 s.; Jolivet, *Dieu Soleil des Esprits*, 114.
187. Boyer, loc. cit.

XI. CONCLUSION

RESUMEN: abarcando en una mirada de conjunto el camino recorrido, encontramos que de los dos elementos que a nuestro juicio constituyen el iluminismo agustiniano: las ideas innatas y la iluminación divina, el primero de ellos se basa en estas cuatro proposiciones:

1.ª Los universales o Ideas platónicas están en la mente divina.

2.ª Se imprimen en el alma del hombre, como se imprime en la cera la imagen del anillo.

3.ª Se imprimen de una vez para siempre, al mismo tiempo y del mismo modo que se imprime la imagen de Dios en el alma, al crearla Dios inmediatamente a su imagen y semejanza, o al derivarse nuestra alma de la de Adán, única creada por Dios inmediatamente, según las vacilaciones del Santo sobre el origen de las almas.

4.ª Por medio de nuestros actos cognoscitivos, que producimos nosotros mismos, conocemos no en Dios, sino en el alma, su imagen, los universales o Ideas platónicas y las verdades necesarias y eternas.

Por base de esas cuatro proposiciones ponemos todos los textos en que fundan los ontólogos su interpretación, pero sin el inconveniente con que ellos tropiezan; más todos los textos que aducen los intérpretes innatistas en favor de la suya; más los nuevos que aducimos nosotros para conciliar estas dos interpretaciones tan opuestas. Textos tanto más dignos de tenerse en cuenta, cuanto que nunca han sido *directamente* interpretados por los innumerables impugnadores de dichas interpretaciones. Se refuta con facilidad a los ontólogos; se niega alegremente el innatismo del Santo, pero los textos en que unos y otros se fundan siguen en pie sin que ninguno de sus impugnadores los explique.

A la doble objeción de Portalié y otros autores contra la interpretación innatista: Primero, que existen textos del Santo en los que rechazó el innatismo [188] y segunda, que el Santo exige, en lugar de una intervención divina realizada una sola vez al darnos las ideas innatas, un influjo de Dios ejercido y repetido en el momento del conocimiento intelectual [189]; respondemos: Primero, estudiando dichos textos que sólo prueban *la negación* por parte del Santo: a) de la transmigración de las almas; b) de los pecados y méritos de las almas separadas; y c) de la reminiscencia platónica en sus dos formas; pero su innatismo en esos mismos textos aparece confirmado. Y segundo, distinguiendo entre nuestros actos cognoscitivos, que ponemos nosotros con el concurso de Dios y exigen por tanto ese influjo divino constantemente renovado, y el objeto de estos actos, que son las imágenes de

188. PORTALIE, DTC, I, 2231.
189. *Ibid.*, 2335.

las Ideas platónicas grabadas por Dios en el alma de una vez para siempre, y constituyen las ideas innatas.

Otros resultados: 1. Se propone y se sigue en la interpretación de San Agustín un contra-principio de exactitud y precisión en sus expresiones, que parece dar excelente resultado y prometerlos aún mayores.

2. Se desprende una nueva confirmación de la tesis defendida por muchos medievales y numerosos autores modernos, como Gilson, Descoqs...; los cuales sostienen que el tomismo y agustinismo no tienen la misma teoría del conocimiento [190].

3. Se da una nueva y literal explicación a los numerosos y durísimos textos en que se basaban los ontólogos y podrían apoyarse los alumbrados y pseudomísticos de todos los tiempos.

4. Se pone de relieve la fecundísima doctrina de la semejanza, y se explican según ella las ideas innatas, la unión con las verdades inmutables y el movimiento hacia ellas.

5. Queda abierto el camino para entender plenamente la teoría de la memoria en el Santo, punto importantísimo, tanto en su aspecto psicológico como en el trinitario.

Breve juicio crítico: Nada pondrá tan de relieve los méritos del innatismo agustiniano como una rápida comparación con otros autores innatistas.

El innatismo de Descartes, por ejemplo, aun siendo más fundado y aceptable que el del genial Leibniz, es tan impreciso y vacilante que no hay manera de llegar a conocer su mente con certeza. Por una parte las ideas innatas, necesarias para explicar nuestros conocimientos necesarios y universales, deben ser ideas o actos cognoscitivos propiamente dichos, puesto que la esencia del alma es el pensamiento y suprimido éste, desaparecerá aquélla; por otra, dice expresamente que, al decir de una idea que ha nacido con nosotros, entiende que tenemos en nosotros la facultad de producirla, reduciéndose, por tanto, las ideas innatas a meras disposiciones o predisposiciones a elaborarlas, como se reduce la generosidad, natural en ciertas familias, a la disposición con que nacen sus vástagos a ejercitarla. Esta forma, aceptada después por Leibniz y la generalidad de los innatistas, nos parecería la definitiva en Descartes, si hubiera resuelto la dificultad indicada contra la esencia del alma, y no recurriera a la idea innata de lo infinito *producida* por Dios, para salir del mundo sujetivo en que voluntariamente se había metido. Esto y poco más, como la ocasión proporcionada

190. Véase en Boyer, *Saint Thomas et Saint Augustin d'aprés M. Gilson, Gregorianum,* 8 (1927) 106-110, la contestación a Gilson. La gran contestación sería probar con textos de San Agustín concienzudamente analizados afirmaciones tan sorprendentes como ésta: «Nosotros recibimos de la luz increada la fuerza luminosa necesaria para descubrir lo inteligible en el seno de este mundo material en que estamos colocados». *L'Idée de Vérité*... ed. 2.ª, c. 4, a. 5, p. 240.

por las cosas externas para que nuestra mente con su innata facultad pueda formar las ideas, es cuanto nos dice Descartes sobre su célebre teoría.

¡Qué comparación admiten estos endebles tenderetes con la magnífica construcción agustiniana a pesar de haberse levantado ésta, tantos siglos antes y de haber servido de modelo para el filósofo francés! [191].

Añádase a esto que San Agustín no se encierra en el sujetivismo en que se encerraron Descartes y Leibniz del que sólo pueden salir apoyados en la veracidad de Dios el primero, y en la armonía preestablecida el segundo. Nuestro Santo conoce directa e inmediatamente el mundo físico, no sólo por los sentidos, sino también por la razón inferior que es el puente tendido por él para salvar el infranqueable abismo entre el mundo sensible e inteligible.

Entre los reparos que al innatismo agustiniano pueden hacérsele, dos son, a mi juicio, los más graves:

Primero: Plantea una fuerte dificultad contra la unión sustancial del alma con el cuerpo, como profundamente advierte Santo Tomás en la Suma Teológica [192], refiriéndose a la sentencia de Platón.

Segundo: Si mi explicación es verdadera se basa en la interpretación agustiniana de las Ideas platónicas, según la cual se encuentran éstas en la mente divina.

Ahora bien, tal interpretación no parece que pueda sostenerse.

Y no es que tenga yo tal interpretación por ontologista, ni que me arredren las declamaciones de los ontólogos cuando afirman ser agustinianas las siete proposiciones condenadas contra ellos por el Santo Oficio y en particular la tercera que a nuestro tema se refiere.

No, entre la tercera de estas proposiciones que dice así: «Los universales considerados *a parte rei* no se distinguen de Dios» [193] y la interpretación agustiniana media un abismo.

En efecto, los universales *a parte rei,* si se dieran, serían *universales in essendo,* y como tales podrían ser concebidos según las fórmulas onto-

191. Sobre las relaciones entre San Agustín y Descartes, véase: A. C. Vega, *Introducción a la Filosofía de San Agustín, Obras de San Agustín,* (BAC) II, pp. 70, 193-226. Pero es el contacto directo con el Santo el que lleva al ánimo el convencimiento apuntado. Cuando se encuentra uno con pasajes tan frecuentes en San Agustín y tan parecidos al «Cogito ergo sum» cartesiano; cuando vemos suspirar a San Agustín repetidas veces por la evidencia matemática tan amada por el filósofo francés; y en este mismo punto del innatismo, cuando estudiando al Santo, que pone las verdades inmutables impresas en el alma, se encuentra uno con el puente que le saca de sí mismo y le lleva hasta Dios, se ve claramente el influjo de Agustín en el filósofo francés y con no menor claridad la falta de sinceridad de éste al no reconocerlo. Compárese el salto a Dios de Descartes, arrancando de la idea innata de lo infinito, con el San Agustín, citado en la nota 100, al encontar en sí los números inmutables y eternos. Esto parece indicar que el gran filósofo francés amó más la gloria que la verdad, raiz ésta de la que bien pudieron brotar las grandes aberraciones de tan singular ingenio.

192. I, q. 83, aa. 3, 4.

193. Denzinger, *Enchiridion Symbolorum,* 1661.

logistas. Así por ejemplo la siguiente: «Essentiae, prout distinguuntur a reali entium existentia, sunt ipsa Dei substantia» [194]. De donde como los *universales in essendo,* si se dieran, y las esencias de las cosas en cuanto se distinguen de la existencia, según la sentencia tomista, son realidades entre sí distintas, al identificarlas los ontólogos con Dios, terminan por consecuencia lógica con la simplicidad divina; a parte del error panteísta allí latente, pues si los universales, que se predican por identidad de los individuos, se identificaran con Dios, tendríamos algo divino identificado con las creaturas.

De todos estos errores es manifiesto cuán lejos esté San Agustín y su interpretación de las Ideas platónicas; las cuales, según él, como está dicho, no son *universales in essendo,* sino *in repraesentando,* es decir, ideas divinas universales, ejemplares y modelos de las cosas creadas y creables.

Sin embargo, no puedo admitir la interpretación agustiniana de las ideas platónicas a pesar de ver que muchos autores católicos las admiten de plano.

Así por ejemplo Frick dice que «omnino admittenda sunt» y Schiffini: «Hic sensus verissimus est» [195].

Si yo no me engaño, es inadmisible tal opinión del Obispo de Hipona. Admito con los autores recién citados que para San Agustín las Ideas de Platón son las ideas ejemplares existentes en la mente divina; pero niego que las ideas ejemplares en la mente divina sean universales como supuso nuestro Santo.

Las ideas ejemplares divinas son sencillamente el conocimiento que Dios tiene de aquellos posibles que han de existir, en algún tiempo. Pero como *quidquid existit vel existere potest individuum est ac singulare,* el conocimiento que Dios tiene de los posibles es individual y singular, y ese conocimiento es verdadera idea ejemplar cuando le guía en la producción de las cosas.

Por eso Suárez niega se den en Dios ideas universales, aunque como él reconoce las admitiera San Agustín, y a lo que parece, también Santo Tomás [196].

De aquí que la mejor refutación del innatismo agustiniano sea ésta que estamos indicando. Tal como le hemos explicado se basa en la inclusión de los universales o Ideas platónicas en la mente divina. Luego negado esto, todo el innatismo viene a tierra.

Unicamente para las perfecciones *simpliciter simplices*: la bondad, la belleza, la justicia..., que constituyen la esencia física divina, podría admitirse; pero como ha de buscarse y el Santo busca la explicación de cómo

194. Cf. DTC. Ontologisme, XI, 1023.
195. *Logica,* ed. 6.ª (Friburgi, 1925), 239; *Principia Philosophica,* ed. 2.ª, p. 302.
196. *De Deo,* III, 5, 11, ed. Vivés, p. 212.

conocemos toda clase de verdades inmutables y eternas, la refutación es contundente.

No hay que decir que este reparo no es contrario al acatamiento debido a los Santos Padres, supuesta conocida por teología la doctrina sobre los errores en uno o en varios Padres; pero sí quiero notar en descargo de San Agustín, «el teólogo más especulativo, el genio más universal y creador de todos los Padres de la Iglesia», a juicio de Grabmann [197], que su interpretación es más bien filosófica; que el mismo Santo, como hemos indicado, proponía su sentencia con duda: «credibilius est enim», «credendum est»...; y que, como él mismo dice, excusándose de haber citado la Sagrada Escritura según un códice mendoso, por medio de una teoría falsa propuso infinidad de cosas verdaderas [198].

Quiera Dios Nuestro Señor, cuya gloria únicamente buscamos, que el conocimiento de esta su teoría ayude a todos los investigadores sinceros a descubrirlas.

197. *Historia de la Teología Católica.* Versión española por D. Gutiérrez, p. 18.
198. *Retract.*, I, 7, 3. ML 32, 592.

LOS DOS ANAGRAMAS MÁS FAMOSOS DEL CRISTIANISMO

por el

M. I. SR. D. AMBROSIO SANZ

Lic. en Filosofía y Letras y Doctor en Filosofía,
Teología y Derecho Canónico
Canónigo de Barbastro

JHS y ☧

Estos dos signos en sus múltiples formas son motivo de exorno en todo arte cristiano de hoy día. Singularmente el Jhs en manuales de piedad, en los libros sagrados, en los objetos litúrgicos, en los altares, en retablos y vidrieras, en las vestiduras sacerdotales, en estampas y toda suerte de grabados es asunto obligado. Muchos lo escriben al principio de sus escritos. algunas órdenes religiosas lo ostentan en las fachadas de sus casas o de sus iglesias.

La Compañía de Jesús ha sobresalido en el uso y extensión de tan santo nombre. Diríase era su escudo de familia; y es que este glorioso mote acompañó a su Capitán Cristo Jesús en su victoriosa lucha contra los poderes del infierno en la cruz del calvario. Puede ser en consecuencia su más glorioso timbre heráldico.

Y el anagrama o crismón, que en el primitivo cristianismo fué el signo más sagrado y a la par más frecuente; en los tiempos actuales, en que una legión de fieles emula el proselitismo de los primeros neófitos, vuelve a ser fervorosamente adoptado en multitud de objetos de arte y de piedad.

No creemos en consecuencia cosa vana pretender hacer algunas reflexiones sobre la razón de ser de ambos anagramas.

Estudiar su aparición en el tiempo, la fuerza que los produjo, la que luego los retuvo y extendió, las formas en que cristalizaron, las modalidades que asumieron, son todas cuestiones que no pueden menos de interesar a toda suerte de personas cultas.

Porque en el orden de las cosas, aun de los actos libres, vive siempre una razón de ser. La primera idea no está en la mano del hombre y surge al conjuro del último determinante que la suscita, y sin cuya preexistencia la idea jamás habría salido a flote para ser objeto de intuición por parte del entendimiento y de elección o aquiescencia por parte de la voluntad.

Estampar con frecuencia el nombre de Jesús o de Cristo no debe causar admiración ni reputarse por otra parte baladí. Le gusta al gran señor ver sus armas señoriales, testigos fieles de su nobleza, grabadas en la portezuela de su coche, en el escudo que adorna la entrada de su casa, en el papel timbrado en que escribe, en los objetos de su uso personal; ¿por qué, pues, los que tienen a mayor gloria el ser ministros del Hombre-Dios y

dilatadores de su reinado no han de querer verlo estampado en los objetos de que se rodean?

Pues sería gran superficialidad ver en todo esto un fenómeno de pura simpatía o un fenómeno tan sólo de admiración y acatamiento. Cuando el fenómeno rebasa lo individual y se hace general llegando a ser práctica de toda una nación, pueblo o sociedad, sus raíces son ya más profundas y hay que buscarlas en la intimidad de la naturaleza humana de un lado, y de otro, en la serie de circunstancias que van condicionando la vida del hombre y sometiéndola a determinadas formas, y modalidades.

Nuestra vida exterior no es más que una proyección hacia afuera de la vida interior. Lo que escribimos y hablamos es un efluvio de algo vital que late en nuestro ser y se deriva hacia afuera en producciones desvaidas y anagramáticas, símbolos generalmente descoloridos de lo que dentro amamos. La fuerza última que motiva la escritura repetida de dichos nombres no es otra que la idea y emocionalidad con que pulsa nuestro ser el nombre amado, pero que en la santidad del nombre de Jesús se realiza, no con veleidades, ridiculeces o efectuaciones caprichosas, sino con el orden y solemnidad de un rito, con la gravedad y profundidad de un misterio.

Pero no es suficiente la razón apuntada. Siglos han transcurrido sin que hayan estado en uso dentro de la Iglesia ambas siglas y el amor a Jesús era igualmente poderoso. Es que faltaba ese último determinante que buscamos. Existía la fuerza, pero no tenía el molde en que se plasmara; faltaba su evocación, el cauce de la tendencia, la elección de forma y estilo, la realización de una dirección que guiara la mano. Pues bien, esos últimos determinantes son los que buscamos.

Hubo tiempos en que entre los nombres del divino Salvador tuvo marcada preferencia el nombre de Cristo, y es cosa conocida y admirable ver en el arte paleocristiano como dicho sobrenombre derrama su placidez luminosa insistentemente sobre los objetos sobre que se encuentra. ¿Por qué entonces se le dominaba al Salvador Cristo, y hoy en día las almas santas tienen complacencia en estampar mil veces su nombre de Jesús? ¿Por qué no aparece en el primer milenario nobilitando las obras de arte su nombre de Jesús y en cambio reina en ellas triunfante el nombre de Cristo?

La semilla cae, germina y fructifica. Pudiera haber caído en otra región y en otro tiempo; pero lo que pudo ser no fué. El árbol nada más nace allí donde cayó la semilla y en el tiempo en que humedad y temperatura coadyuvaron a su germinación. Así el lugar y tiempo en que los nombres de Cristo o Jesús poblaron el arte cristiano, han estado también determinados por el germen y circunstancias religiosas y culturales que le hicieron nacer a la vida y le desarrollaron en sus determinadas y múltiples formas.

De ahí los siguientes extremos que van a constituir los puntos de mira de este reducido estudio.

Primera parte: Estudio de la sigla JHS.
Segunda parte: Estudio de la sigla ☧ .
Como preliminares de ambas les precederá:

1.° Un breve análisis de la expresión o nombre.
2.° Jesús es el nombre personalísimo de la Santa Humanidad del Salvador, y Cristo el sobrenombre.
3.° Por qué las preferencias del sobrenombre Cristo en las primeras cristiandades.
4.° Difusión de su anagrama y razones que la fomentaron.

1.° *El nombre en general*

Parecerá profuso, sino impertinente, antes de penetrar en la razón de ser de estos nombres una pequeña consideración sobre el nombre en general; pero sin ello difícilmente podríamos entender ni mucho menos penetrar en todo su misterioso significado.

El nombre es la denominación que damos a una cosa, el signo de que nos valemos para expresarla. En su formación no seguimos, como alguien quisiera desprender de la filosofía de Husserl [1]; el camino de pensar primero la expresión, después darle un significado y después realizar ese significado en una cosa, sino el inverso: tenemos delante la cosa, queremos significarla, buscamos la expresión que creemos más adecuada y surge a continuación de esa búsqueda, más o menos afanosa y afortunada, la expresión, y nombramos la cosa, le hemos dado ya un nombre.

El tono con que la proferimos, el matiz de nuestra voz, la emocionalidad que ponemos en ella, la rapidez o morosidad, el interés o indiferencia con que la pronunciamos, serán accidentes inseparables que la matizarán y darán vida, reflejando el modo con que vive el objeto en nuestra alma; pero lo fundamental es nombrarlo mediante una denominación o expresión.

Y ¡qué forcejeo se entabla a veces en nuestro espíritu durante ese trabajo de búsqueda afanosa! Propiedad de nuestro ser y racionalidad es trasmitir a los demás cuanto en nuestro espíritu vive y verificarlo lo más exactamente que podemos; y de ahí esa lucha por la expresión más precisa; pero amamos también la belleza y por eso, a veces, nos afanamos por la expresión más hermosa. Y ¡cuántas veces! en la lucha salimos vencidos y nos decimos desilusionados: «No encuentro la palabra exacta», «no doy con la expresión adecuada», «es otra cosa».

A veces se diría que no era necesaria esa lucha. Se trata de algo que tiene anticipadamnete su nombre propio, es una persona. Pero aun entonces sucede que la persona tiene muchos nombres, unos más personales que

1. *Logische Untersuchugungen.*

los otros, distintamente enlazados y relacionados con hechos diferentes de su vida, unos más presentes que otros a nuestra memoria y diversamente conexionados con nuestros recuerdos, y surge de nuevo el forcejeo por la elección inconsciente que tenemos que hacer de uno de ellos. Sentimos entonces la disparidad de su significación, ninguno de ellos agota la cosa significada. Cada uno de ellos nos presenta tan sólo un sector de su persona, y de nuevo hay que ir a la elección que se verifica inconscientemente en general con no poco misterio.

Entre *nombre y cosa nombrada* se establece el lazo más estrecho, uno es sustituto del otro; la luz que aureola a la cosa, aureola también al nombre. Si la amamos, su nombre se nos presenta en la apacibilidad y fulgor de su propia luz; si la odiamos, se nos presenta entenebrecida y rodeada de sombras. Al recordar los pasos de su vida, elegimos el más conforme con aquella situación; el aspecto y relación bajo el que la consideramos exigen nombres distintos en que aquellas relaciones queden prendidos. No, la elección de nombre o apelación en las personas es aún más inconscientemente tamizada que en las mismas cosas. Al divino Salvador no se le ha llamado arbitrariamente *Jesús o Cristo* o fundiendo ambas denominaciones *Jesucristo*. Dichas apelaciones han sido objeto de esas elecciones que inconscientemente se producen al querer denominar y nombrar la persona.

Y esto por lo que respecta al nombre, porque aun queda después la expresión gráfica del mismo en la escritura, determinada aún mucho más fijamente por leyes admirables de nuestro espíritu. Son dos, pues, los hechos que tenemos que analizar: el primero, referente a la elección de los nombres de Jesús o de Cristo, y el segundo, referente al modo de escribirlos en la forma singular con que su escritura ha plasmado.

2.° *Jesús nombre personalísimo del Salvador*

No intento dar a conocer la significación del nombre de Jesús. Basta saber que expresa la idea de Salvador y se le llamó así porque venía con la misión de salvar el mundo. Y si bien fué anunciado y llamado por muchos nombres, pero, entre ellos, ninguno más personal que este nombre de Jesús. Ni trato, por tanto, tampoco, de investigar el por qué de la denominación, sino el término a que se refería en los primeros que la utilizaron.

Jesús fué, como hoy diríamos, su nombre bautismal, el que le fué impuesto en la circuncisión, rito similar a nuestro bautismo. «Et postquam consummati sunt dies octo ut circumcideretur puer vocatum est nomen ejus Jesus» [2] es el nombre que se le señala a San José y se le impone al recién nacido: «Y le llamarás Jesús» [3].

2. Luc. 2, 21.
3. Mat. 1, 21.

Jesús es por tanto el nombre con que de pequeño le llamaría su dulce Madre, el que llevó en su juventud, con el que primeramente fué conocido por sus discípulos. Jesús, el de Nazaret, es el nombre con el que le reconocieron después las turbas; Jesús, con el que clamaron los leprosos por su curación: «Jesús, Hijo de David, ten piedad de nosotros». Es la fama de un Jesús la que llega a oídos de Herodes; es el nombre de Jesús del que se valen todos los Evangelios para hablarnos de su persona: Jesús es el adorado de pastores y de Magos; el que, de doce años, disputa con los doctores en el templo; el que multiplica los panes, el que anda sobre las aguas, el que sana al paralítico, el que resucita a la Hija de Jairo; a Jesús acuden sus apóstoles para contarle sus hazañas; a Jesús llama el buen ladrón: «Jesús, Señor recibe mi espíritu». A Jesús, por fin, crucifica Pilatos y le pone este nombre como propio de la persona a quien condena. En el momento más solemne de la redención, el nombre de Jesús flota como bandera en lo más alto del tramo de la cruz.

Nunca los evangelistas le llamaron Cristo, ni aun el mismo San Lucas que le aplica este nombre reiteradamente en las Actas de los Apóstoles. Si alguna vez lo utilizaron, fué de una manera indirecta. Es San Pablo el que lo impone en la nueva Iglesia, y el sobrenombre de potestad llega casi a convertirlo en nombre ordinario. Jesús traía una alta misión de realeza y de reino a constituir y extender. Las pruebas de esa misión culminaron en su muerte y resurrección; y sólo, por tanto, después de esos dos hechos podría triunfar el nombre de Cristo. En los Evangelios se hace, sí, alusiones al Cristo, pero no le llaman aún Cristo. Narran los hechos de la vida del Señor, sin que tengan al parecer presentes los transcurridos después de su resurrección gloriosa a los cielos y cuantos acaecieron entre ella y el momento en que escribían. Concilian así mejor la credubilidad y es su narración más verídica y objetiva.

Así, pues, la denominación de Cristo no aparece en los Evangelios atribuída directamente a la persona del Salvador como nombre personal. Los parajes evangélicos que más se acercan son los siguientes: Congregados los fariseos, Jesús les pregunta: «¿Quid vobis videtur de Christo?» ¿Cuál es vuestro parecer sobre el Christo? «¿De quién será hijo?» [4]. Caifás le conjura: «¿Te conjuro por Dios vivo, que nos digas si tú eres el Cristo? [5]. Los soldados, es cierto, le llaman Cristo, pero es en son de burla y riendo de lo que para ellos era loca pretensión: «Profetízanos, Cristo, ¿quién es el que te ha pegado?» [6]. Pilatos lo enfrenta con las turbas diciendo: «¿A quién queréis que os suelte, a Barrabás o a Jesús, el que es llamado Cristo?» [7]. En esta expresión se contiene el valor de ambas denominaciones: Jesús el

4. Mat. 22, 42.
5. Mat. 26, 53.
6. Mat. 26, 68.
7. Mat. 27, 17.

nombre propio, Cristo el que le dan algunos, pero con el que no es denominado ni por los evangelistas ni por Pilatos.

Y este modo de ser es el que se mantiene en los Actos de los Apóstoles, donde, siempre que la índole de la narración no obliga a referirse a su divina misión, se le llama Jesús. Saulo, al ser derribado en el suelo y preguntar: «¿Quién sois, Señor?», oye la respuesta: «Yo soy Jesús, a quien tú persigues» [8]. San Pedro habla a la multitud el día de Pentecostés y dice: «Sepa, pues, la casa de Jacob que Dios hizo a este Jesús, que vosotros crucificásteis, su Cristo» [9].

3.° *Preferencias del primitivo cristianismo por el sobrenombre de Cristo*

Pero esta divina misión, que Jesús traía, se realiza; su reino espiritual toma forma y cuerpo. Jesús es ya reconocido «el Cristo», y esta expresión, denominadora de su misión y potestad, pasa a ser sobrenombre primero y después nombre ordinario del mismo.

San Pablo habla a cada paso, por eso, de Cristo; y el apóstol de las gentes tiene tan presente aquella misión redentora y real potestad, que el nombre de Cristo lo pone siempre en primer plano y se le hace ordinario y connatural. Vaso de elección, se siente destinado a llevar a todos los pueblos la buena nueva de su Mesianado, y anuncia a gentiles y judíos que Jesús es el Cristo o Mesías prometido, y su vida toda no tiene más misión que el reconocimiento de Cristo y establecimiento de su reino, y en ese sentido hay que interpretar aquellas célebres frases, tantas veces repetidas: «Pues vivo no yo, sino que Cristo es el que vive en mí» [10]. Todo mi ser está entregado a la extensión de su reinado, y no vivo para mí, sino para su misión redentora. La realización de aquel su reino espiritual, es lo que activa sus energías todas, y sus escritos y palabras convergen todas a «Cristo», y de él habla, y a él se refiere, y en él vive, y parece olvidar su nombre personal atento tan sólo al de su potestad y misión.

Hasta tal punto se encuentra San Pablo lleno de esta divina misión, que él que, postrado en tierra, oyó tembloroso un día la voz que le decía: «Yo soy *Jesús* a quien tú persigues», parece como si lo hubiera olvidado; y, al hablar de él, no le llama Jesús, sino Cristo; es Ministro de Cristo, y se encuentra completamente absorbido por el triunfo de su Mesionado, y está completamente en plan oficial de Ministro de Cristo, «como Ministro de la reconciliación obrada por Cristo».

Parece que lo ha olvidado, pero en realidad no es así. No es posible

8. *Act. de los Ap.* 9, 5.
9. *Act. de los Ap.* 11, 36.
10. Gal. 2, 20.

olvidar el nombre propio de la persona amada. No hay ni una sola de sus cartas en que no se declare al comienzo de ellas «Siervo de Jesús»; y cuando, más que a su divina misión debe referirse a la persona, siente predilección por estampar su nombre propio: «Fiel es Dios por quien fuísteis llamados a la compañía de su Hijo Jesús» [11]; y, entusiasmado ante su gloria y poder, exclama: «In nomine Iesu omne genu flectatur»: dóblese toda rodilla ante el nombre de Jesús.

Lo mismo sucede con San Pedro: pues, si San Pablo se sentía Predicador de las gentes, San Pedro, piedra fundamental de la Iglesia, y primera autoridad, tenía que sentir toda la responsabilidad de su cargo al frente de las comunidades cristianas; y, si parece a veces olvidar el nombre personal y echa mano del de su preeminencia y regia nuncupación, se declara también Apóstol de Jesús y funde nombre y sobrenombre en esa aglutinación de ambos, en esa aglutinación tan grata al cristiano, por la que llamamos al Redentor «Jesucristo»; y que, si en latín tenía plena razón de ser por su carencia de artículo, no la tiene tanta en castellano en donde plasmó por fuerza de la costumbre importado directamente de la lengua madre, de la que debía haber derivado en la forma de «Jesús el Cristo».

Pero aún nos queda otro punto en que fijarnos; y es, que la significación de un nombre de persona no queda agotada con la referencia que nos hace de la persona nombrada; están otras mil circunstancias, que en determinados momentos pugnan por encontrar en él expresión. Directamente nos lleva, es cierto, a la persona, pero indirectamente nos lleva a todas las circunstancias que acompañan a la persona, que unas veces serán de triunfo y gloria, otras de luchas y de dificultades; en cuyo caso la pronunciación sola del nombre puede ser tanto un grito de victoria como un grito de guerra; unas veces el lema de una doctrina, otras la norma de toda una vida, el código de toda una sociedad. En ese caso la utilización de un nombre u otro no es indiferente. Cada individuo se aferra entonces tenazmente al complejo, que radica en su alma, con el mismo entusiasmo con que se entrega a su lema.

Es más; ese mismo nombre, en sus accidentes más insignificantes, será fiel revelador del espíritu en que surge, porque, al parecer en él la persona que rememora, potestativo suyo es orillarla y sofocarla; o por el contrario aceptarla y fomentarla, poniendo en la expresión del nombre todos los afanes y pasiones de su alma. No sólo al exteriorizarlo lo adorna, sin querer, con la simpatía y recuerdos con que en él vive, sino que a veces lo enlaza con las connexiones más íntimas con que reinan sus recuerdos.

Siendo esto así no es fácil darnos siempre cuenta de todo el valor de una expresión nominal, cuando hay de por medio siglos y cambios de situa-

11. 1 Cor., 1, 8.

ciones y de sociedades; pocos serán entonces los que puedan llegar a apurar su significado.

Los postvivientes aceptan el signo; pero, para la mayor parte, se esfuman a continuación todas las connexiones allí significadas. Así, v. gr., leeremos en el anagrama cruciforme el nombre de Cristo, o en el JHS el nombre de Jesús; pero no nos daremos cuenta del mundo de ansiedades que se esconden en el primero, ni del mundo de ideas y aspiraciones encerradas en el segundo.

Nimiedades, tal vez diga alguien, pero nimiedades que son el alma de la historia y sin las cuales no es posible dar el salto que de aquellos nos separa, ni llegar a apurar su significado, llenos de detalles en los que nuestros mayores pusieron parte de su alma, ni penetrar en esas expresiones y gritos dados en el tiempo, con que nos hablan directamente los que nos precedieron, que son pervivencias de su personalidad, puentes que nos ponen en comunicación con ellos.

Quede por tanto bien consignado que, si «Jesús» es el nombre personal del Hombre-Dios, y «Cristo» el de su misión y potestad; además de esas dos significaciones, se encuentran en ellos otras mil entrañadas y latentes, de las que fueron expresión natural en los siglos y personas que tan insistentemente las utilizaron.

Pero ¿por qué las preferencias de los primeros cristianos por el sobrenombre de Cristo?

4.º *Razón de ser de las mismas*

En la lucha contra el mundo pagano y contra el poder omnímodo y absorbente del Imperio, el punto de contradicción y el choque más violento entre la concepción cristiana y la cesarista, se sintetizó en el poder espiritual puesto frente por frente del temporal del César. Consecuencia fué de ello la práctica, por parte de los cristianos, de prescindir en todo cuanto afectaba a sus actos religiosos de la ley imperial y en cambio admitir una subordinación espiritual a las autoridades cristianas representantes de Cristo, en todo ajenas a las de los emperadores.

El poder espiritual, que se había dado a los apóstoles, se fundaba en el Mesianado de Jesús, en el título de su realeza, en ser El Cristo. Cristo pasó a ser por tanto el nombre de contradicción, nombre que para el cristiano era un programa y una bandera, y para el Imperio un peligro que conjurar, un enemigo que extinguir.

Los seguidores de la nueva doctrina, al independizarse de la potestad de los emperadores, lo hacían porque en las cuestiones religiosas no reconocían más autoridad que la del legítimo legado de Dios, la del representante de *Cristo* y esa es la causa de que fueran llamados cristianos. El

nombre cristiano es índice de la significación e importancia que encerraba el sobrenombre de Cristo. Su elección no fué capricho, sino imposición de las circunstancias, manifestación de la confesión pública y privada de su fe.

El sesudo Lactancio, recogiendo esta doctrina, escribía: «Christus non proprium nonem est, sed nuncupatio potestatis et regni, sic enim judaei reges suos appellabant... Illis unctio sacri unguenti nomen ac regiam potestatem conferebat. Ob eam rationem nos eum Christum nuncupamus». Cristo, dice, no es nombre propio sino de oficio y potestad, pues así llamaban los judíos a sus reyes; ya que, entre ellos, la unción con el sagrado ungüento confería el nombre y potestad de Rey, y por eso le llamamos nosotros Cristo [12].

Para aquellos fieles que con tanta frecuencia tuvieron que presentarse ante jueces y magistrados a practicar enojosas declaraciones y sufrieron la presión terrible de las leyes imperiales, que les ordenaban el culto a los falsos dioses, apenas podemos entender ahora cómo sonaría y qué mundo de ideas despertaría aquel nombre que denotaba una autoridad divina, que estaba por encima de la de los Césares.

El nombre de Cristo se convertía en el nombre insignia, en el nombre bandera, alrededor de la cual se agrupaban. Cristo era el nuevo poder espiritual y social que se levantaba, la fe nueva que había penetrado en el santuario de las conciencias individuales; y Cristo pasó a ser, en consecuencia, el nombre oficial y ordinario de la persona de Jesús. En él concentraban la decidida profesión de su doctrina, en él fundaban su derecho de reunión como comunidad cristiana, por él en suma esperaban la consecución de su reino.

Así se realizaba el reino predicado por Cristo y, como tal, investido de poderes divinos por su Padre celestial. El nombre de Cristo era, pues, su ideal, su defensa, su razón. De ahí su predominio en el arte de la primitiva Iglesia y que acabara de triunfar cuando sus iniciales fueron adoptadas en el lábaro como insignia de las legiones constantinianas.

5.° *Difusión del anagrama*

Si es cierto que Constantino lo eligió, como declara Eusebio, avisado por el cielo, ello no quita el que, con anterioridad, fuera dicho signo conocido y utilizado en sus reuniones y ritos por los cristianos, y constituyera el «Signum fidei» con el que llegaban y se acogían al reino y paz de Cristo. Precisamente ese fué el alcance de la medida imperial. Envolvía ella no sólo un acto de acatamiento a los poderes sobrenaturales, sino también un acto de perspicaz y trascendental política.

12. *De vera sapientia*, lib. IV.

Los cristianos eran para aquel tiempo numerosos; los ejércitos imperiales nutrían sus legiones en gran parte de la población cristiana de las ciudades. Poner el nombre de Cristo al frente de sus legiones era declarar su benevolencia a favor de los cristianos; era un acto simpatizante con la nueva doctrina. Aquella medida tenía que arrastrar a partido a todas las comunidades cristianas, enardecer los ejércitos, recabar la adhesión del partido cristiano de las ciudades. Aunque no lo hubiera oído en sueños del cielo, no le cabía duda: con aquella enseña vencería: «In hoc signo vinces».

El nombre de Cristo había pasado de la sombra de las catacumbas a la gloria y fulgor de los estandartes imperiales. Se le estampaba y escribía, no sólo ya sobre el sepulcro de los mártires, sino en las mismas monedas e insignias del imperio. No quiero entrar aquí en la disquisición si fué el crismón utilizado por los cristianos en las catacumbas, pero que la primera inicial era ya conocida por ellos y utilizada como signo de cruz, no creo pueda ponerse en duda. El eminente de Rossi cita varios casos de crismones anteriores a la paz de la Iglesia.

Y a los tiempos de Constantino suceden con pequeñas variantes los demás emperadores, y viene a ser el mejor adorno en los objetos de uso personal y utensilios de culto. Lucernas, vasos, armas lo ostentan en el sitio más visible; en los frescos de las catacumbas, en los mosaicos de las basílicas, en el frontis o cubiertas de los sarcófagos, a la cabeza de las inscripciones sepulcrales, tiene el sitio más honroso y visible. Hasta en los materiales de construcción, como ladrillos, suele estamparse, apareciendo como lema de propaganda. Tan frecuentemente se halla en los restos domésticos, que pudo decir muy bien el Padre Villada: «La transformación de la sociedad por el Evangelio se obró en todos los órdenes de la vida y así vemos en este período adoptar signos conforme a ella», y trae inmediatamente como ejemplo típico el ladrillo de Córdoba con el nombre de Cristo, y la leyenda «de la oficina de Leoncio» y el de las ruinas de Oreto (Ciudad Real) con el anagrama y la súplica «Compra en la oficina de Honorio Félix Vasconio en Cto. [13]. En los capiteles de las columnas, en los arcos de los templos, a la entrada de las iglesias, en los sagrados altares, en las pinturas de los arcos solios, en los pavimentos y mosaicos, el nombre anagramático de Cristo es tema obligado; tan obligado, que, después, había de seguir figurando en los testimonios de los notarios, en los documentos de los reyes, en las escrituras y actas particulares: «In nomine Christi».

El arte cristiano y singularmente el arte de las catacumbas se ilumina continuamente por el efluvio misterioso que surge del anagrama de Cristo. Es, realmente, algo que causa impresión la insistencia con que aquella sociedad estampa en todas las cosas el nombre sagrado.

13. *Historia Eclesiástica*, t. 1, p. 349.

6.º *El anagrama signo de cruz*

Pero es que, a la razón de su misma denominación se juntaba otra aún más poderosa, y se extendía el ámbito de su significado hasta donde no se había sospechado. El anagrama de Cristo o XPICTO, como entonces lo escribían, era, además, un signo de cruz.

Es difícil a la distancia de siglos, una vez desaparecidas las circunstancias que dan vida o matizan una expresión, llegar a conocer todo el alcance que tenía, todo el significado que encerraba. La insistencia con que es repetido el anagrama, debe estimular nuestra curiosidad. Era entonces el ☧, «signum fidei» compendio de creencias y de esperanzas: directamente quería decir Cristo; pero, indirectamente, en ese signo se hacía referencia a toda su misión redentora, y, sobre todo, en él escondían la cruz. Tan acostumbrados estamos ahora a no ver en él más que las iniciales de Cristo, que el lector no podrá menos de experimentar repugnancia en admitir en él también el *signo de cruz,* pero el hecho es cierto e incontrovertible, y ha sido reconocido ya por historiadores y arqueólogos, y tiene a su favor, además de una porción de testimonios antiguos y modernos, un cúmulo de poderosísimas razones de crítica interna.

Marucci lo afirma taxativamente, De Rossi no lo desconoce y dice: «En la X veían una representación de la cruz» [14]. Buchberger [15] añade: «Los primeros cristianos evitaban la representación de la cruz, por el temor de provocar su aversión; por lo que mientras estuvo en uso el suplicio de cruz, los cristianos la representaban simbólicamente; bien por las dos letras griegas T o X, bien por el áncora y el pez», e insistiendo en esta misma idea vuelve a repetir más tarde: «La cruz fué el altar de la ofrenda para la salvación del mundo; de ahí procede su grande veneración y dominio artístico bajo mil formas y destaca entre ellas la X. Martigni lo confirma taxativamente [16]: «Los diversos monogramas no son sino formas más o menos disimuladas de cruz». Así podríamos reproducir otros testimonios [17].

Pero si tan taxativo y sin lugar a ambigüedades es el testimonio de los arqueólogos e historiadores modernos, no lo son menos los de algunos escritores eclesiásticos antiguos. San Paulino asegura que la X era una de las formas con que se representa la cruz: «Nunc eadem crux disimili compacta paratur, eloquitur Dominum tanquam monogramate Christum». La misma cruz, sólo que diversamente configurada, nos da en monograma

14. De Rossi, *Roma Soterranea,* t. p.
15. *Lexikon für Theologie,* Kreuz.
16. Martigni, *Dicc. d' Antig. cr.,* «Croix».
17. Lactancio, preceptor de Crispo, hijo de Constantino refiere que el emperador tuvo una visión en que se le ordenó grabara la *señal de la cruz* sobre el escudo de los soldados, lo cual cumplió haciendo *grabar el anagrama.* Este era, por tanto, una señal de cruz. (Apud Llorca, S. J., *Manual de Historia Eclesiástica.*

a Cristo» [18]. Y en otro lugar explica que una de las maneras de configurar la cruz, era por medio de la letra que en latín significa el número 10, esto es la X [19]. Todos los lugares en que ahora estampamos la cruz eran por ellos señalados con el anagrama, y todas las circunstancias, tanto en motivos exornales, formas de configuración, lugar en que figuraba, coronas en que se encerraba, animales o palomas que lo flanqueaban, pasan del mismo modo a la cruz, como si se tratara del mismo objeto solamente que distintamente vestido o representado [20].

Podría añadir una porción de razones, pero sería ello prolijo y ajeno a nuestro propósito; no obstante, es nuestro deber subrayar, porque explica la frecuencia del uso del crismón, el que dicho *anagrama* tuvo en el antiguo cristianismo una doble función: la de significar el nombre de Jesús o de Cristo, y otra más encubierta, la de recordar la cruz y ser de ella velada representación. Como anagrama era sustitución y representación de la persona de Cristo; como símbolo era sustitución y representación de su cruz. ¿Cuál de esa doble función era la que más veces provocaba su uso? Es un poco aventurado el delimitarlo; pero una cosa no se puede negar y es, que, en el momento en que, por la aparición clara y definida de la cruz y por la transformación verificada en el Imperio, no hay fuerza alguna represiva que impida a la cruz el manifestarse, y se manifiesta, el crismón va ausentándose y desapareciendo. Si, pues, cuando el anagrama tiene ya solamente función anagramática de nombre de Cristo, es rarísimamente empleado, no parece temerario el concluir que era su función representativa de la cruz, la que provocaba las más de las veces su uso. La cruz es en el cristianismo el centro de sus dogmas, la enseña de la redención, el punto céntrico de su doctrina y culto, el emblema que mejor habla de Dios y de hombre, de redención y de culpa, de castigo y de exaltación, su mejor síntesis. El símbolo anagramático va desapareciendo a medida que se va extendiendo el uso de la cruz; es decir, en cuanto ha perdido su función simbólica; por lo que fuerza es concluir que era ésta la que motivaba su más frecuente uso. Como nombre de Cristo quedó casi relegado a la entrada de los templos y comienzo de las escrituras [21]; en

18. Migne, 61-543.
19. Migne, 61-543.
20. Puede apreciarse uno de tantos de estos casos sencillamente en la *Hist. Univ. de Gallach*, t. III, pp. 73 y 74, en donde están claramente reproducidos el sarcófago del Obispo Teodoro y una fenestra bizantina de San Apolinar Nuevo. Los mismos pavos reales y sarmientos con uvas, que acompañan al crismón del sarcófago, acompañan de la misma suerte a la cruz de la fenestra. Los casos como este podrían multiplicarse.
21. Rara será la Iglesia románica en que no se encuentre y por cierto, es a veces sorprendente que el mismo crismón, que aparece a la entrada del templo, es el que da entrada o comienzo a las escrituras. Compárese, sino, el crismón de la Iglesia de La Trinidad en Segovia, con el que figura en el tumbo menor de Castilla, copia de documentos de la Orden de Santiago en Uclés, repro-

cambio la cruz, heredera manifiesta, por sus caracteres jíticos, del anagrama, invade por completo el arte cristiano. No es, por tanto, aventurado el concluir fué el carácter simbólico el más principal de los dos que ostentaba el glorioso anagrama, y el que más veces provocó su aparición en el arte.

Y viene a confirmarlo el modo con que se verifica la sustitución del anagrama por la cruz; fenómeno de adaptación admirable, que debería ser estudiado, y consistente en que el crismón, sin ser desplazado o retirado, se va transformando; apareciendo en él primero, como vergonzante, la cruz, luego reforzando ésta sus trazos hasta absorber poco a poco los del anagrama, y finalmente, diluída y absorbida la forma de sus letras, estas son tan sólo una cruz que conserva recuerdos lejanos de su cuna [22]; se ha transformado en cruz el anagrama; era, por tanto, la cruz su razón de ser y fundamento. El anagrama era el vestido, la cruz oculta bajo él era lo principal. Pudo ser venerada la cruz abiertamente, y el vestido anagramático desapareció a manos del arte. (*Figs. 1.ª, 2.ª, 3.ª y 4.ª*).

Y en fin, una última razón que terminará por aclarar el carácter que el antiguo crismón tuvo entre los cristianos. Los autores eclesiásticos y el mismo modo de hablar ordinario, consagró y dejó moldeada la frase del «*signo de la cruz*», «*signo de salud*», «*signo de la fe*». El signo es algo sensible que primeramente conocido nos da a conocer otra cosa distinta. Luego existía entre ellos *ese signo* en que se encerraba un conocimiento primero, que no era más que la condición necesaria para un segundo conocimiento, que era en este caso el de su cruz; la cruz escondida por tanto en el signo, era lo principal; el nombre de Cristo no era más que el medio de su conocimiento. De ahí que ese anagrama que en las horas de la persecución había sido un emblema oculto, en las horas del triunfo se convirtiera en un grito de victoria y de liberación, en el emblema más glorioso del cristiano, en una cruz.

Puestos estos preliminares fácil nos será ya pasar a estudiar la famosa sigla del IHS en sus múltiples formas, que nos facilitarán a su vez el conocimiento de los misterios del ☩ .

Estudio de la sigla JHS

Fuerza es confesar que, si en los primeros siglos de la Iglesia triunfó en el arte el anagrama de Cristo, con ausencia general del nombre de Jesús; en la Edad Media se inicia el uso del nombre de Jesús en el famoso

ducido por D. S. Bordona en *Manuscritos con pinturas*, t. 1, y se verá son idénticos.

22. Véase en esta materia nuestros artículos sobre el *Jitismo de la Cruz* en Miscelánea Comillas, nn. VI y VIII.

Fig. 1.ª—Sarcófago del niño Itacio, conservado en la catedral de Oviedo

Fig. 2.ª—Anagrama cruciforme encontrado en Russiade (Africa)

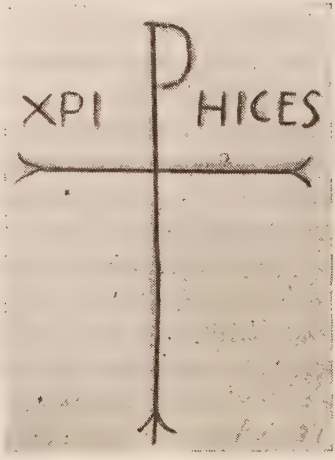


Fig. 3.ª—Losa funeraria de Vix a 6 kil. de Chatillón sur Seine (s. VII)

Fig. 4.ª—Lápida de un sepulcro cristiano (Apud. Martigni) (s. IV)

anagrama JHS o Jhs, con ausencia general del ☧, que queda relegado a la entrada de los templos o comienzo de los documentos, hasta llegar después a desaparecer [23].

Con el uso de la cruz, el crismón había quedado relegado exclusivamente a *su función denominativa* de Cristo [23], y esta restricción en su significación causó también la otra de su uso, decayendo de tal suerte su frecuencia que, si no hubiera sido de nuevo suscitado, hubiera quizás quedado olvidada su significación en el uso ordinario de los fieles. En cambio se ha venido utilizando el JHS, que, como más cercano a nosotros, va a ser estudiado primero en sus características, luego en su razón de ser, en su formación y aislamiento y por fin en su origen.

1.° *Características del anagrama JHS*

Si lo latino estuvo siempre profundamente penetrado de lo griego en toda la cultura romano-pagana [24], esto mismo aconteció, después, en la cultura religioso-cristiana. En lo griego-oriental existen muchas determinantes de lo latino-occidental.

El crismón era un flotante gallardete griego sobre cultura y tierras latinas, y el JHS o anagrama de Jesús es, del mismo modo, una pervivencia de formas griegas en el cristianismo de Occidente.

Siguiendo una tradición ininterrumpida escribieron amanuenses, miniadores, grabadores, eborarios y artistas en general el nombre de Jesús en griego, influenciados por los libros santos de las Escrituras, que anduvieron antes escritos en griego que en latín. Tanto en las traducciones Itálica y Vulgata como en las de Aquila y Teodoción, aunque el carácter y tipo de letra sea latino, el nombre de Jesús y de Cristo se estampan con caracteres griegos. Este es el hecho. Pero esto arrastra otro hecho que para nosotros es aún más principal. Efecto de esta costumbre de escribir el nombre con caracteres griegos, cuando llega el caso de caracterizar y nombrar con él en iconos, mosaicos, esmaltes e imágenes, la figura del Salvador, se hace del mismo modo con caracteres griegos [25].

23. No negaré que exista algún caso particular, sobre todo en códices miniados, que reproducen dibujos más antiguos, o que se inspiran en ellos; pero como regla general no puede ponerse en duda la afirmación.

24. Will Durant en su reciente libro *Das Leben Griechenlands* dice: Si se prescinde de la técnica y maquinismo, apenas si hay nada en nuestra cultura que no nos haya venido de los griegos, y Hunger-Lamer en su libro *Civilizaciones antiguas,* añaden «El Oriente ha influído sobre el Occidente desde la más remota antigüedad; esta influencia no se ha interrumpido jamás y en gran parte dependemos de ella en nuestra civilización material espiritual. Aun los más insignificantes detalles de la vida cuotidiana nos indican, cuando tratamos de averiguar su origen, la estrecha relación entre el antiguo Oriente y lo actual.»

25. Cuando se trata de obras bizantinas o importadas del Oriente, nada tiene esto de singular; pero sí la tiene, cuando siendo obras ejecutadas en Occi-

Pero se estampa, además, en cifra o abreviatura, tendencia muy natural cuando la palabra tiene que ser frecuentemente repetida, o hay que utilizar tan sólo sus letras iniciales, o consonantes más destacadas.

Si esto tiene lugar ahora, lo tuvo mayor en los códices, por el alto valor que llegó a alcanzar el pergamino; dificultad de su obtención y necesidad consecuente de colocar en poco espacio mucha lectura; del mismo modo que en las inscripciones, en las que tanto el trabajo de inscribirlas, como el reducido sector en que han de colocarse, obligan a la abreviatura.

En ellos se encuentra la forma Ihς y luego Ihs que pasa después a marfiles, esmaltes, y a todas las obras en que según la técnica bizantina, románica y aun gótica han de caracterizar y denominar a cada paso la figura del Salvador con las abreviaturas JHS XPS, colocadas el JHS del lado derecho de su cabeza y el XPS del otro, generalmente en sentido vertical [26].

¿Qué pudo inducir a amanuenses y artistas cristianos a respetar de tal modo la escritura del nombre de Jesús en los primeros tiempos y del mismo modo la de XPO, que, aun en medio de textos latinos, lo continúen escribiendo en griego? ¿Por qué no latinizan ya desde un principio la grafía JHC, y respetan de tal suerte sus signos y letras, que ni siquiera se atreven a sustituirlos por sus correspondientes latinos? ¿Creerían rebajar su excelencia?

2.° *Razón de las mismas*

El misterio subyuga, pero al mismo tiempo espolea. Impone respeto, suspendiendo el juicio y recabando acatamiento; pero una vez verificado, el entendimiento a una con el sentimiento pueden ya volar libremente por encima de todas sus conexiones y relaciones. El respeto prohibe tocar el nombre o descomponerlo; pero, por otro lado, el sentimiento se esfuerza en embellecerlo y reiterarlo. ¿Fueron en realidad estos factores los que contribuyeron a la perpetuidad de estas formas? No podemos aquí hablar de ignorancia, porque el que verificó la traducción de las demás expresiones y les dió su correspondencia latina, lo mismo pudo hacer con el nombre de Jesús y no lo hizo, y fué por el contrario la ignorancia de amanuenses la que las modificó, dando realidad a esa grafía desconcertante.

Así que debemos pensar que el nombre de JHS, aureolado del misterio

dente, se dan a las demás figuras nombres escritos en caracteres latinos y al llegar al Salvador indefectiblemente hasta el s. X, y aun más adelante, se escribe su nombre con la consabida grafía griega.

26. Así puede verse en el famoso díptico en que Romano IV y Eudoxia son coronados por Xto. y de quien dice Molinière que es la pieza capital de los marfiles cristianos. Lo mismo se puede advertir en el tríptico de Harbaville, en el Sacramentario de Fulda, en el muro de la Catedral de Tornello y en otros mil parajes. La mezcla de grafía griega y latina queda bien patente.

de su divinidad, permaneció intacto en la escritura al mismo tiempo que se enriquecía y se idealizaba más y más en el alma y significado.

Quizás coadyuvara esta otra razón. En todas las cosas en que predomina lo subjetivo sobre lo objetivo y se desarrolla fuerte vida interior, notamos un palpable fenómeno. El alma para volar, tanto en el arrebolado cielo de su emotividad, como en el aéreo de su intelectualidad, se encuentra como sujeta y prendida por lo preciso y detalladamente contorneado. La apacible penumbra, la figura imprecisa, el ámbito esfumado, permiten más fácilmente el paso de unas imágenes a otras, de una idea a otra idea, sin desniveles ni choques, como por pista ampliamente asfaltada. Esa vaguedad y desconocimiento de los signos fonéticos presentándose con cierto matiz de ignoto y de misterio, facilitaban y estimulaban el vuelo del alma. Los lectores ordinarios de los códices latinos no conocían ordinariamente el griego. La santidad, pues, del nombre y sus letras de impreciso significado, contribuían a realzar la persona expresada tras el velo de aquellas letras y a idealizarla y amarla. La santidad, además de las cosas, produce un respeto en nosotros, que nos impide familiarizarnos con ellas, acercarnos a ellas, tocarlas. Intacta durante siglos quedó dicha escritura, perpetuándose la forma con que primero se había escrito.

Cuando se ojean los códices latinos y singularmente los visigóticos, no se puede dejar de sentir un pequeño estremecimiento al encontrar este nombre escrito con caracteres griegos, como si temieran profanarlo; de la misma forma que profanarían la persona, arrancándole sus naturales vestiduras y arropándose con otras exóticas. El hecho es que un sagrado respeto fué conteniendo a amanuenses y pintores y el nombre de JHC y de XPTO siguió escribiéndose en parte como lo habían hecho los primeros étnico-cristianos [27].

Mas nada en este mundo, si no es lo divino, permanece inmutable; las formas literarias tienen que entrar en la corriente siempre renovada de las formas artísticas y unas veces por la aversión a lo griego, y otras por el natural desarrollo de toda cultura que se mueve al ritmo de lo que preferimos y amamos, la sigla de Jesús derivó en su última consonante a s latina. Es ya desde el s. V en que aparece en su forma JHS. Dicha modalidad no es corriente en los códices, que ya para estos siglos se escriben en minúsculas, pero aparece en epígrafes e inscripciones, donde se utilizan tipos mayúsculos en su forma lapidaria e inscripcional.

Hecho un mero cotejo de los casos en que encontramos estampados el nombre de Jesús, su grafía no es más que una transcripción de la primera parte del nombre JHS-XPS, tantas veces repetido en las figuras del Sal-

27. En el fragmento muratoriano hállase ya escrito el nombre de Xto. del mismo que después lo reproduce el Evangeliario de Gotteskalko o el mosaico de la iglesia de Martorata de Palermo.

vador, que adornan esmaltes, iconos y pinturas [28]. Pero para llegar a darnos razón de su uso ordinario, nos queda aún explicarnos su separación del resto del nombre, y la fuerza que obligó después a escribirlo y reproducirlo solitario en toda suerte de obras de arte. Ni en el primitivo cristianismo, ni después hasta siglos posteriores, encontramos el JHS solitario, con el exclusivo objeto de recordar a Jesús y sin su función de denominar a la figura junto a la cual se encuentra. ¿Cómo, pues, se verificó dicha separación y cuál fué la fuerza que lo impulsó a reproducirlo?

He de advertir que cualquier adelanto y avance en lo humano se verifica lentamente y que cualquier paso nuevo exige otros mil trillados que le precedieron. Esos dos pasos últimos del JHS-XPC al JHS son los que buscamos.

Razón de ser del JHS o su significación primera

La razón del nuevo uso, que surge en la Iglesia del nombre de Jesús, nos llevará de la mano a encontrar el por qué de su separación de la denominación general del JHS-XPC.

Porque la explicación de este uso tan frecuente del nombre de Jesús no creo la pueda tener en un uso preferente en la cristiandad del nombre de Jesús sobre el de Cristo y el de Jesucristo. El libro que compendia las aspiraciones del alma cristiana en la Edad Media y que es índice de sus tendencias y lenguaje es el librito de «La imitación de Cristo» que, desde luego, no se titula de «La imitación de Jesús». No existe tal uso preferente de tan santo nombre, ni en la ascética, ni en las obras dogmáticas ni en el uso cristiano. ¿Por qué, pues, predomina en el arte y se impone en él hasta llegar a desgajarse por completo y dejar ladeado el nombre de Cristo? Y si no ha existido ese cambio en el modo de hablar cristiano, ¿por qué ha surgido al parecer inconsecuentemente en el arte? Porque este principalísimo sector de la cultura humana en el cristianismo sufre por decirlo así una verdadera invasión en la Edad Moderna del nombre de Jhs, del mismo modo que sucedió antes con el nombre de Cto., en sus múltiples y variadas formas.

¿Qué es, pues, lo que ha sucedido? En la vida social existen a veces determinantes mínimos, que, unidos con fuerzas más gigantes, a modo de válvulas electrónicas, las condicionan y agrandan y dan resonancia y son causa de modalidades, que, por hacerse universales, llegan a caracterizar un arte o una época.

28. Como ejemplo de los mil casos, que podría enumerar, tan solo cito el díptico de la Catedral de Tournai del s. XI, el Evangeliario Carolingio de marfil del s. XI del Museo de Cluny, y el Misal de la Academia de la Historia, éste en Bordona, «Códices con Pinturas».

La aparición en el arte del nombre de Jesús, con olvido del nombre de Cristo o de Jesucristo, es uno de estos casos. Ella es consecuencia de una nueva modalidad surgida en la piedad cristiana, la fiebre pasional, un sentimiento profundo y delicadísimo de los dolores del Redentor. En los tiempos de lucha y mientras hubo enemigos del dogma, no pudo desarrollarse tan extensa e intensamente; como en el castillo batido y siempre expuesto al asalto y atestado de armas y máquinas guerreras, no pueden desarrollarse flores y delicados jardines; pero, exterminadas las herejías y enmudecidos los enemigos de la divinidad, el fervor pasional surge favorecido a su vez por otros determinantes, provenientes del lejano oriente, y la plaza de armas e interiores del castillo general de la Iglesia, aparecen embellecidos por los más delicados sentimientos de gratitud, y de conmiseración, a modo de flores pasionales que lo llenan y le dan carácter de jardín amenísimo. Esas flores pasionales fueron los IHS. Lo verá el lector, si tiene un poco de paciencia.

No puede, en efecto, pasar inadvertido al más superficial observador de la historia eclesiástica, el gran número de fiestas pasionales, que toman carta de ciudadanía en estos siglos, y que se generalizan en toda la Iglesia, desbordando el campo particular de una región o ciudad y extendiéndose a todos los fieles cristianos. La Santa Sábana, las Sagradas Llagas, la Preciosísima Sangre, la fiesta de los Clavos, la de las Espinas, la de los Dolores de la Virgen, la de la Lanza, la del Costado [29], todas ellas son índice del fervor pasional de aquellos siglos.

Este fervor pasional engendró una verdadera ansia de ser reproducidas las escenas pasionales, y produjo en el arte ese sin número de Calvarios, descendimientos, crucifijos y grupos pasionales, que nos ha legado la antigüedad [30] y que vemos subsistentes en placas de marfil, bajo-relieves de claustros, capiteles, esmaltes, puertas, retablos, peines litúrgicos, cruces, etc. Singularmente las cubiertas de los Evangeliarios [31], Sacramentarios

29. Véase Nilles, S. J., en su *Kalend. Man.*

30. Muchos de ellos adornan nuestros museos, otros se guardan en los tesoros de las catedrales, algunos figuran en colecciones particulares, otros andan aún por las sacristías de las iglesias, otros quedan reproducidos en catálogos y obras de Historia del arte. Muchedumbre inmensa que sería muy difícil reducir a clasificación.

31. Entre los más hermosos recordamos el del Evangeliario de Felicia, que debió pertenecer a la Catedral de Jaca y es hoy joya preciosa del Museo de New York. De estos Evangeliarios decía *Bibliografía Hispánica*, n. 2, p. 9, a. 1943: «Evangeliarios Sacramentarios y Misales solían estar encuadernados con mucho lujo de plata, oro, marfil, piedras, esmaltes. La maestra de este arte era Bizancio. En su mayor parte de veces contenían el Pancreator, Cristo bendiciendo rodeado de los Evangelistas o la Deesis o *Crucifixión del Señor*.» Entre los muchos que contienen la Crucifixión citaremos sólo unos cuantos, ya que el material es numeroso: Evangeliario de Roncesvalles, sobre el que juraban los Reyes de Navarra; el de cobre esmaltado de la colección Galdeano; el de Vich; el citado de Felicia; por haber pertenecido a esta Reina esposa de Sancho Ramírez y madre de Pedro I y Alfonso I; el Evangeliario de Oton en la Catedral de Aquisgrán; el de Ausburgo en la Biblioteca de Munich; el de Saint Gortin del tesoro

y Leccionarios y Misales, indefectiblemente suelen tener, como motivo básico de su artístico decorado, una escena crucifixional, que es generalmente el llamado Calvario. Muchas de las arquillas y relicarios lo ostentan en su cara principal, y el Crucificado llega a fijar una modalidad, en que el título de la cruz «IHS Nazarenus» se destaca como elemento primario. Cada vez más frecuentemente se dedican devotas capillas a Jesús Crucificado; las cruces parroquiales y procesionales, antes huérfanas de efigie, se adornan ahora con ella; todo ello lleva aparejado este otro hecho al parecer insignificante: el de que en lo alto de la cruz se destaque con frecuencia el nombre de Jesús, expresado en la grafía que estudiamos, «JHS». Esta palabra y grafía empieza a estar insistentemente destacada a vista de los fieles.

Cierto que no tienen los primeros crucifijos y Calvarios título de cruz; sino que, acompañando a toda suerte de representaciones del Salvador la leyenda JHS-XPS, ésta es también la que viene a fijar la personalidad en la efigie del crucificado [32], y no la del título de la cruz. (*Figs. 5.ª y 6.ª*).

Esto sucede cuando el Crucifijo adopta un carácter eminentemente pasional, y es ya, no símbolo, sino representación realista del Calvario, en que se procura recoger detalles importantes de la crucifixión.

Mas, logrado en el crucifijo dicho carácter pasional, el título de la cruz con su IHS se convierte en ritual y canónico y ostenta primero grabado en la misma cruz y después escrito en una tablilla, colocada en lo alto de ella, el consabido letrero mandado poner por Pilatos (JHS NAZARENUS REX JUDAEORUM» [33], y también frecuentemente tan solo IHS XPS.

Es, en consecuencia, el fervor pasional el que insistentemente hace grabar y destacar a porfía tan santo nombre; pero el sitio en que figura, las escenas que preside, el sitio en que se destaca, las circunstancias de que se rodea, hacen que asuma el IHS una nueva significación, que rebasa la del nombre de Jesús, y que va vinculada a la memoria del Redentor que muere por los hombres. Asume allí el IHS carácter de ser un pequeño compendio de los misterios del Calvario y de la Redención. Tan familiar se le ha vuelto al alma devota la sigla JHS, tántas veces la ha visto reproducida en lo alto de la cruz, que es ya para ella un compendio de la escena del calvario, y aun algo más, un compendio del sacrificio de la cruz y en consecuencia un compendio de su redención y de su amor; el Jhs es la persona de Jesús muriendo por los hombres.

de la Catedral de Nancy; el de Sand Gall; el de Notre Dame de Noyon, etc. De la misma suerte podríamos citar una porción de Misales, Psalterios, Biblias, Relicarios, marfiles, antipendios, frescos, manuscritos, etc., etc.

32. Pongo tan sólo como ejemplo de este tipo el Crucifijo de Limoges, de cobre sobre dorado, de la Colección Blumenthal (I. Diego Velázquez, Cl. 62638).

33. Son ya innumerables los que así se encuentran. Como ejemplo una lámina del Misal de la Academia de Historia del s. XI, en que el Salvador es aún figurado con rostro juvenil.

Fig. 5.ª—**Crucifijo esmaltado de la Colección Galdeano en que se puede observar cómo su título es el mismo que acompañaba a las representaciones del Salvador no crucificado, v. gr., a la de Gotescalco, Figura 12.** (Foto Camps, Madrid)

Fig. 6.ª—**Otro crucifijo conservado como el anterior en el Museo Lázaro Galdeano y que del mismo modo no tiene por título el propio de la cruz «Jesús Nazarenus...» sino las dos siglas que acompañaban según el gusto de la época a las representaciones del Salvador no pasionales.** (Foto Camps, Madrid)

En este aspecto el JHS no es sólo el nombre personal de Jesús, lo es también de su obra redentora y amor a los hombres. La expresión nominal y gráfica se ha enriquecido con todo ese conjunto de realidades unidas a su grafía y de la que su nombre personal es una evocación [34].

No se ha de buscar su razón de ser en un cambio de lenguaje y sustitución de un nombre por otro; porque, aunque hubiera existido, no nos daría razón suficiente del uso de esa sigla famosa; la tiene, en cambio, en el inmenso mundo de realidades pasionales de que ha quedado preñado y en la significación simbólica que en lo alto de la cruz ha adquirido.

4.º *El IHS está tomado de lo alto de la cruz*

Y ese mismo fervor pasional que multiplicó las obras de arte, que lo contenían, y en que se destacó, como complemento de ellas, será ahora el que lo multiplique y lo propague como compendio de la Redención y del amor de un Dios, que es, por otra parte, el aspecto que nos da a conocer más a fondo la persona de Jesús.

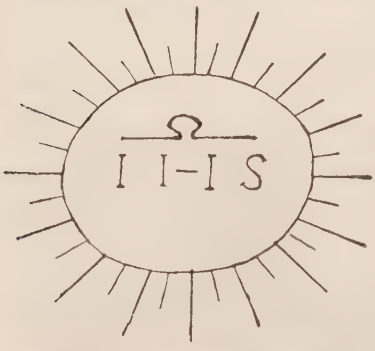


Fig. 7.ª—(Palencia) Piña de Campos.—Misal conservado en el Palacio Episcopal. Debe notarse que está situado debajo mismo del Calvario del Canon

Porque esto es lo que se desprende del más somero examen y de la más somera reflexión en orden al uso del JHS; sus letras fueron tomadas de lo alto de la cruz. Allí es donde se enriqueció con ese cúmulo de relaciones y de significaciones, que quedaron prendidas de esas tres letras, al ir siempre unidas con ellas en lo alto del Calvario. Esta afirmación es fundamental y debe ser por tanto diligentemente considerada y fundamentada.

Para ello bastará en que nos fijemos en las más antiguas siglas del Jhs y estudiemos las distintas modalidades de que se reviste y las distintas circunstancias que lo caracterizan.

Sobre todo en su modalidad de JHS, que es la más usada en la época moderna, no hay coincidencias con el frecuentado en los códices (*fig.* 7.ª); y en cambio es de la misma forma que el que se acostumbra a escribir en lo alto de la cruz. Los códices se escriben, ya para este tiempo, en caracteres

34. Estas conexiones visuales y que van acompañadas de otras mil psicológicas, y que forman después en nuestro espíritu esas constelaciones de que nos habla la Psicología, van formando nuestra personalidad, y después aforan en los actos de nuestra existencia de modos maravillosos y sorprendentes, que escapan a veces al mejor análisis; pero de los que no se puede dudar tuvieron su origen en esas visiones fortuítas y hasta diría inconscientes.

minúsculos, y el JHS lo está con letras mayúsculas, por lo que sus caracteres no son los de los códices, sino los titulares de la cruz.

Pero aun este mismo argumento, que, no hay duda, tiene su fuerza, puede considerarse baladí al lado de otro de incomparable más peso, fundado en esas conexiones, que en nuestro espíritu se entablan por mil asociaciones de imágenes, tendencias y sentimientos, y surgen después formando misterioso complejo en un hecho o realidad en que se encuentran entrelazados.

El JHS, a medida que descendemos a tiempos más antiguos, aparece conservando sus naturales adherencias con la cruz y con las conexiones en ella adquiridas y con una visión esquemática del Calvario, de la cual no es más que un índice representativo y simbólico (*fig. 8.ª*). Cuanto más descendemos están más destacadas. Algunas son de tal índole, que, por repetirse ordinariamente llegan a caracterizar tipos comunes a libros y objetos del s. XVI y XVII: tales son los tres clavos, contenidos dentro del mismo círculo en que se circunscribe la sigla, la cruz que a modo de calvario se levanta sobre el trazo horizontal de la H (antigua Heta) y en otros el corazón traspasado por los clavos [35], puesto en la parte inferior del conjunto; pero hay otros que al ser singulares en cada caso confirman con más fuerza el carácter personal del JHS y su descendencia del título de la cruz [36].

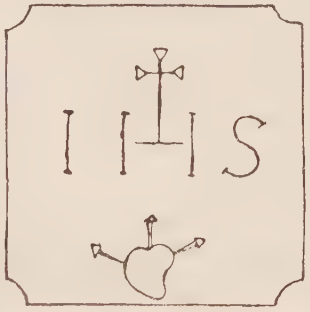


Fig. 8.ª. — **Hiersemann Manuscripte der Mittelalters und spaterer Zeit**

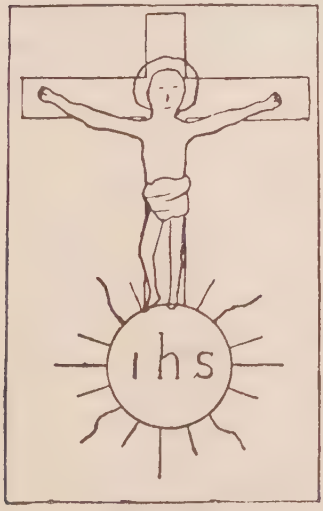


Fig. 9.ª—**Baert Codices manuscripti**

Y estos casos particulares son aún más interesantes, porque sus conexiones son aún más manifiestas, y confirman más decididamente su origen en la escena del calvario.

Tal es el caso del reseñado por Baer [37], donde reproduce en su p. 63 una hoja en rojo del s. XV (*fig. 9.ª*), cuyo centro está ocupado por el Jhs, situado en medio de una esplendente aureola de rayos solares en forma que sirve a la par de

35. Véase algún caso de Hiersmann *Manuscripte des Mittelalters und späterer Zeit.*

36. Además de los editados por Baer quiero aquí citar el de un misal de Piña de Campos (Palencia), en que el JHS en medio de círculo radiante va flanqueado del *sol* y *la luna,* temas eminentemente pasionales, que nunca suelen faltar en los antiguos calvarios o crucifixiones.

37. Codices Manuscripti et Incunnabula Xilografica.

pedestal y reglón idealizada en que se enclava la figura de Jesús Crucificado; y el reproducido por el mismo autor p. 92 (*fig. 10*), en que el trazo vertical de la h sirve a la vez de cruz en que se encuentra crucificado el Señor. A su vista salta la idea de que su Jhs es el Jesús muerto por los hombres en el calvario. Nadie podrá dudar a su vista de la idea pasional que entraña.

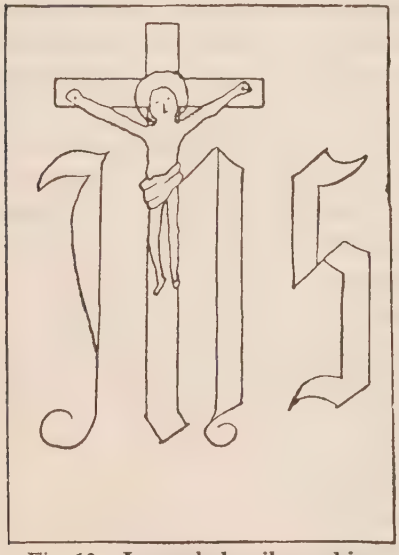


Fig. 10.—**Incunabula xilographica Baer-Tab XI p. 92**

No podemos, pues, menos de reconocerlo. Los Jhs que solitarios y al margen de toda función iconográfica nos transmitió el arte medioeval, están siempre saturados de recuerdos pasionales e infiltrados de ideas de calvarios, pasión y cruz (*fig. 11*). Su origen y descendencia del árbol de la cruz es manifiesta. El Jhs no es sino una hoja arrancada por la piedad al árbol de la redención.

Y esto nos lleva a otra deducción muy en armonía con este espíritu que analizamos, y es que el Jhs, en fuerza de su sabor pasional, encuentra fácil acogida entre los fieles y entre los artistas, que de esta suerte se complacen en reproducirlo, enriquecida su significación primeramente con su simbolismo y después por ese sentimiento de gratitud que es en el fondo el que fomenta y estimula la devoción pasional: agradecer Jesús su pasión y dolores. Pero si en las otras modalidades de devociones pasionales la devoción del fiel iba más directamente a los instrumentos santificados por los dolores de un Dios, aquí iba más directamente a la persona que los padecía, a Jesús Verbo Encarnado y muerto por los hombres.

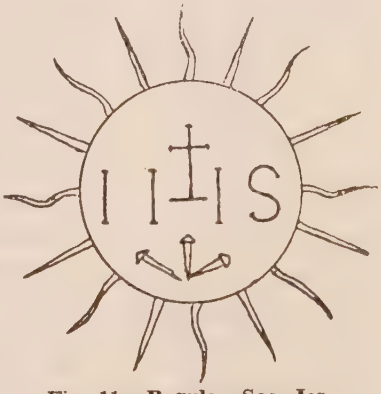


Fig. 11.—**Regulae Soc. Ies. 1582, Tarragona**

5.° *Nueva razón de su subsistencia*

Así se afianzó en Europa el uso de esta grafía, que, después, tantas veces sería reproducida. Pero el tiempo no pasa en vano, y los signos van cambiando de significado, a medida que van variando los objetos a que se refieren; a medida que el arte fué desligando de dichas adherencias

pasionales al Jhs, fué convirtiéndose este en símbolo más directo de la persona de Jesús, en culto de su dulcísimo nombre, en amor simbolizado en su divina persona. Por más que actualmente sea muy intensa la devoción pasional, está ya muy lejos del alto grado que alcanzó en la Edad Media; y nuestro Jhs ha perdido ya en nuestro espíritu a la par que sus signos pasionales el significado que entonces tuvo; como el XPS de nuestras juventudes tiene ya significación bien ajena a la que tuvo para los primeros cristianos.

Si no cabe duda sobre la fuerza que hizo entrar en el arte el Jhs, no será extraño tampoco de este tratado, añadir otra a la ya anteriormente expuesta, que cooperó sin duda y no poco a su aceptación universal.

Extendido el uso universal de la Iglesia por todo el orbe, establecida sólidamente la potestad espiritual de Cristo su cabeza invisible, arraigada en el mundo la fe de Cristo, probada mil veces en el crisol de la persecución su naturaleza divina; fueron cediendo las cuestiones de su divinidad y legítima misión de fundador, y no fué ya el nombre de Cristo el más indicado, sino su nombre propio en el que inconscientemente se condensó la legítima veneración de su persona.

En la Europa cristiana nadie dudaba ya de la divinidad de Cristo, ni de su realeza, ni de la doctrina cristiana. Una fe plena, infiltrada a saturación, animaba la vida social de los pueblos de Europa. Se buscaba en consecuencia el honor de su persona, se amaba el culto directo de su santa humanidad y prevaleció por ese misterio, que rige nuestras preferencias electivas, el recuerdo del JHS tantas veces contemplado, el culto y devoción del nombre de Jesús.

Jesús es el nombre amado en cuya repetición encuentran sus delicias muchos santos; Jesús es dulce melodía «in aure dulce melos» para San Bernardo «et mel in ore, in corde jubilus» [38]. Para San Bernardino es nombre que fluye del corazón a los labios y al que converguen las aspiraciones todas de su vida. San Ignacio lo pone al principio de sus escritos y sus hijos imitan y difunden tan piadosa costumbre. El desarrollo de un fuerte misticismo contribuye a un enamoramiento, de la persona de Jesús y mayor culto de su nombre con recíprocas influencias; y al darle expresión en la correspondiente grafía, naturalmente se acepta la que está en el uso de los fieles y ella es en consecuencia la que se impone en las manifestaciones del arte. La naciente Compañía de Jesús que tanto había de contribuir a la difusión del nombre de Jesús, no hizo sino aceptar el signo entonces vulgarizado; y con ella a los comienzos de la edad moderna el Jhs se difunde y se le encuentra con sorpresa tanto entre los objetos litúrgicos, como a la entrada de los edificios, en humildes casitas de pueblos

38. *Breviarum Romanum* in festo «Smi. Nominis Jesu», Hymnus ad Laudes.

como sucede en las del antiguo reino de Sobrarbe y de Navarra, en aras y altares, y del mismo modo a la entrada de los templos.

Aquel Jhs entrañaba de esa suerte tanto la significación del nombre amado, como el rendimiento ferviente a su persona, tanto el recuerdo de la inmensa caridad que le llevó a aceptar la muerte ignominiosa de su cruz, como el deber del alma agradecida de no olvidarla.

Cuando, pues, surgió la Compañía de Jesús ya otros Santos varones lo habían hecho objeto de su particular culto y devoción, pero al hacerlo ella e imponer su nombre a su naciente congregación, advino una nueva fuerza expansiva que lo difundió, sucediendo con la sigla JHS lo que con el XRismón al ser adoptado en sus armas imperiales por Constantino.

La Compañía de *Jesús* podemos considerarla como una guardia personal de *Jesús* y de los derechos de su representante en la tierra el Romano Pontífice; surgía a la vida de la Iglesia como una respuesta decidida y cariñosa en la meditación del Rey Temporal al Capitán Cristo *Jesús* y de ahí que hiciera tremolar su nombre doquier y hasta lo usara como sus armas en el mismo sello de sus primeros Generales y que de allí pasara como consecuencia inmediata a las fachadas de sus templos, a las salas más suntuosas de sus magníficos colegios, a los objetos más íntimos de sus casas, a su correspondencia oficial y personal, a sus múltiples publicaciones.

Y al poder de irradiación que tiene toda Orden, sobre todo en aquello que constituye su alma y espíritu, a ese poder que le da su estable organización con casas colocadas en medio de las ciudades más populosas y progresivas, a esa su admirable posición que llega por sus actividades y variados ministerios a todas las capas sociales y le deja en contacto con autoridades y poderosos; había que añadir en este caso la condición de los nuevos religiosos elegidos casi todos ellos de entre lo más lucido de las Universidades y su actitud ya desde un principio frente por frente del mayor enemigo que hasta entonces había tenido el mundo católico, el Protestantismo, y que le había granjeado las más fervientes simpatías de los buenos.

Así, había penetrado a poco la Compañía en la corte de los Reyes, había escalado las cátedras de las Universidades, habían hecho sentir su voz en los concilios, había abierto las puertas de nuevos reinos a la predicación del evangelio, habían levantado en las ciudades el nivel cultural de las juventudes y sobre todo las habían mantenido fuera del ambiente paganizado del renacimiento o por lo menos las habían contra él inmunizado; sus misioneros recorrían los pueblos y producían en ellos sacudidas maravillosas y como timbre personal de su variadísima actuación, iban dejando en todos lados lo que era fiel expresión de su nombre, su sello característico y blasón más estimado, la sigla de JHS.

Por eso hemos comparado el poder de irradiación que tuvo la Compañía con el Jhs, al que tuvo el lábaro con el .

Naturaleza de la grafía JHS

El nombre de Jesús al ser hebreo no puede expresarse exactamente sino con los signos gráficos de su lengua. Hubo con todo costumbre de escribirlo en griego.

Pero la pureza gráfica de los caracteres griegos en su uso constante entre caracteres latinos y más en épocas y ambiente de profunda aversión a lo griego, no pudo dejar de afectarse por esas preferencias, que laten más o menos inconscientemente en nuestra alma; y la grafía de JHC en Occidente empezó a recibir las influencias latinas, que dieron por resultado el que ya en el siglo VI [39] se convirtiera en la de JHS, mezcla de caracteres latinos y helénicos, entrecruzamiento característico de leyes grafólicas y desenvolvimiento fonético, abrazo en que se funden la tradición y ansias de novedades, adaptación de signos desvalorizados a formas fonéticas subsistentes, grafía en parte griega y en parte latina.

Interesante, pues, será recorrer los momentos principales de su historia y encontrar su razón de ser morfológica y gráfica. No es ello tan fácil, como pudiera a primera vista parecer, y es necesario por eso jalonar antes el camino a recorrer. Procuraremos, pues, seguir el siguiente orden: 1.° Formación de la grafía JHS en su conjunto anagramático JHS-XPS. 2.° Su separación del XPS. 3.° Tiempo en que se formó. 4.° Su difusión. 5.° Algunas reflexiones sobre su uso.

Formación de la grafía Jhs y JHS

No queremos tratar en este nuevo artículo de su fonetización, sino del tipo material de abreviatura y de letra que asumieron los signos gráficos en la forma con que aún los venimos utilizando.

¿Cómo se llegó a la formación de esa grafía al parecer desconcertante? Son dos principalmente sus modalidades, una propia de las letras capitales romanas y griegas utilizadas también en Bizancio y otra de caracteres góticos y propias del arte que las realizó. Ambas dijimos que tuvieron su punto de cita en la cruz, que es donde plasmaron en su forma actual.

Una vez que, como dijimos, el nombre de Jesús se acostumbró en el primitivo cristianismo a escribirse en griego, se adoptaron sus tres primeras letras como cifra del nombre, y así se encuentra ya la forma de Jhc,

39. Así lo sostiene Cavedoni, Apud Navascués, en *Archivo Español de Arqueología*, n. 73, p. 315.

en el Evangeliario de Cambridge, que se dice ser copia de otro del s. II o III. Esta era la forma racional y legítima que le correspondía y no otras que por ignorancia quizás del griego, estuvieron también en uso entre los amanuenses y copistas como HIç, Jhu, Jhm, según las exigencias de la sintaxis, y no con *eta* sino con *h* latina desde el s. VI; pero es aún de mayor antigüedad, ya que el Jhs se encuentra en nuestra patria en monumentos epigráficos del año 489, como son los recientes aparecidos en Mertola y los hallados en Granada [40]. Se encuentra del mismo modo en la fórmula enunciativa «Nativitas Jhs» del calendario visigótico de Carmona [41] y en la lápida de la dedicación de Santa María, del Museo de Mérida (602-645) [42]. No sería difícil seguir su historial a través de los siglos posteriores, tanto en códices en que encontraríamos la forma Jhs minúsculas, como en epígrafes que nos reproducirían la forma JHS mayúsculas. Baste cifrar el códice uncial latino 17225 de la Biblioteca Nac. de París y el relicario de Pepino de Aquitania del 781 al 800 [43].

Fig 12.—Evangeliario dicho de Gotescalco. Bib. Nac. de París. (727-730)

Por las formas His, Hsu y Hieum, traidas también por Dihel, tomadas de manuscritos del s. VIII, puede apreciarse, no sin temor de errar, el desconocimiento que de la H (eta) tenían aquellas amanuenses. «De ahí que Floriano llegue a afirmar que «pasó con la h de Jhs el perder para el escriba su significado y sonido ordinario como letra griega y pasar por su semejanza a la h latina a ser considerada como letra muda latina, forma con que se ha conservado en toda la paleografía medioeval» [44].

Por lo que hace a la forma mayúscula JHS suponemos que su fijación se verificó en los epígrafes con que se denominaban las figuras del Salvador, por lo menos en ellos así se encuentra (*fig. 12*), pero en estos no va nunca solo, y forma cuerpo con el XPS; pero ninguna dificultad viene a crearnos esto, ya que utilizado en la cruz, en cuanto el título JHS NAZARENUS se

40. Apud Navascués, l. c.
41. Apud Navascués, l. c.
42. Apud Navascués, p. 316.
43. Consiste dicho relicario en una caja similar a otras arquillas en cuyo frontís se encuentra la Crucifixión y que parece ser de hacia el 781 en que Pepino subió al trono de Aquitania: murió en 838. Pertenece al tesoro de Conques. Como algo ritual en esta clase de calvarios no falta tampoco el tema de sol y luna, a uno y otro lado del Crucificado.
44. Apud Navascués, l. c.

Fig. 13

hizo ordinario, su separación se verificó, como veremos, automáticamente; detalle este al parecer insignificante, pero que entraña la causa del uso aislado del JHS.

Porque si en los primeros crucifijos y crucifixiones no existió, por ostentar solo el α y ω [45], como en el de Vich (*fig. 13*) o el de JHS XPS, como en tantos otros [46], se introdujo a poco en ellos el consabido título de JHS NAZARENUS para nosotros ritual, por más que a las pocas centurias derivara a la modalidad de INRI [47], que contiene sus iniciales. Pero para entonces el JHS estaba ya troquelado en la sigla estudiada.

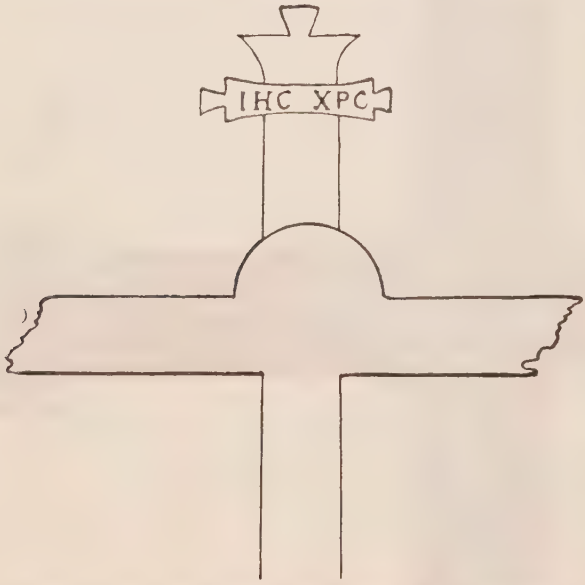


Fig. 14.—**De un Calvario que figura en el relicario de la cruz en S. Marcos de Venecia**

Porque debemos de convenir, y ello salta a la vista, tan sólo con contemplarlos, que no había sido objetivo de los primeros crucifijos o calvarios la reproducción de la escena en sus detalles, por lo que la imagen del crucificado, careciendo del consabido título se personalizara iconográficamente como las demás imágenes de Jesús, bien por el *alfa* y *omega*, como en los ábsides románicos [48], bien por el JHC XPC (*fig. 14*), como en las

45. El α y ω se encuentra ya en el célebre cáliz de Tasilo, y proviene del acompañamiento que siempre hicieron al crismón en determinadas épocas. Pasaron después a la cruz e incluso alguna vez llegaron a pender de la misma cruz del calvario en las crucifixiones. Ejemplo de este caso es la lámina del Misal de San Millán de la Cogulla, llamado «Misal Pogolla», principio del canon.

46. Quiero citar tan sólo el caso concreto de la Arqueta esmaltada de Santo Domingo de Silos, Inst. D. Velázquez, cl. 42357.

47. Así se encuentra ya sobre una cinta flotante en el grupo de la crucifixión de Innichen del s. XII, pero nada tendría de extraño hubiera sido añadida en tiempos posteriores; pero no parece se pueda dudar del de la iglesia de Wechsrburgo, Sajonia, también del s. XII. Gudiol no lo admite sino desde el siglo XIII.

48. En estas imágenes del Salvador es de notar que nunca falta a un lado y otro de su rostro dichas dos letras del Apocalipsis; pero por un fenómeno atávico y tradicional se simulan colgar de la cruz de su aureola y cuando ya no se puede conseguir ello, siguen aún colgantes a uno y otro lado de la figura del Redentor. Hasta este extremo se sentían coarcatados por lo canónico o litúrgico aquellos devotos decoradores y pintores. Este detalle nos debe de enseñar la importancia que en el antiguo cristianismo se dió a que estas dos letras estu-

Fig. 15.—**Crucifijo de la colección existente en el Museo Lázaro Galdeano, facilitado por su Director D. José Camón. Es del tipo Majestad no del todo puro, sino propendente ya un tanto al tipo pasional.** (Foto Camps. Madrid)

Fig. 16.—**Crucifijo como el anterior del Museo Galdeano y perteneciente ya al tipo pasional. Así como el anterior estaba adaptado a figurar en las puertezuelas de las urnas y cajas de reliquias, éste por su espigón se ve admitía colocarse enhiesto ante el devoto o celebrante**

crucifixiones de modalidad bizantina [49]. Pero crucifijos y calvarios, cuanto más realistas se van haciendo, van perdiendo sus muchos elementos simbólicos y terminan por adoptar la inscripción mandada poner por Pilatos y relatada por San Juan «JHS Nazarenus Rex Judeorum» [50], casos todos en que Jesús está escrito con la modalidad ya universalmente aceptada de JHS, y dentro del período gótico también Jhs.

La grafía JHS formada al lado del XPS, quedó de ese modo separada de él, pero no del resto de la inscripción «Nazarenus Rex Judeorum». Esto le advino también allí mismo poco a poco y sin conciencia naturalmente de los mismos que lo realizaban, que es las más de las veces como acontecen los grandes hechos de la historia.

El éxito que tuvieron los calvarios y crucifijos en el pueblo cristiano y su extensión y difusión por toda Europa, es algo sorprendente, y trajo por consecuencia en ellos la repetición reiterada de la grafía JHS. Destacada en lo alto de la cruz y en primer renglón, asumió allí tal importancia que, absorviendo la representación toda del título, figuró en él a veces completamente solo [51].

No obstante ser griega la sigla JHC, estuvo mucho tiempo usada en los talleres occidentales y no sólo como importación oriental; pero la modalidad occidental JHS comienza ya a destacarse en la miniatura del Evangeliario de Gotteskalko (781-783), nombre del célebre miniaturista de Fulda, y aparece del mismo modo en el f. 112 de un Beato de Burgo de Osma (a. 896), y en la Palla de Oro, de fecha imprecisa, por haber sido retocada en varias épocas, pero fundamentalmente no de menor antigüedad que las anteriores [52], y en la escena crucifixional del famoso marfil de Munich [53], del mismo modo que en el de París y que son después reproducidos con pequeñas variantes por otros muchos de los s. IX y X [54].

Andando el tiempo en Occidente prevaleció, y fué ya estampada unánimemente con olvido de JHC, que se sigue encontrando en objetos de importación oriental.

vieran colgantes de la cruz, como confesión de la divinidad del Señor, contra las herejías.

49. Este grupo de crucifijos es numeroso y bastará citar el del Sacramentario de Fulda de la Staats Bibliot. de Munich y el de la placa de esmalte alveolado del *Residenz Museum* de la misma ciudad.

50. No siempre los artífices recogieron la inscripción de San Juan. Algunos la recogen de San Mateo «Hic est Nazarenus JHS rex Judeorum». Así se encuentra en un Salterio del Britisch Museum del s. X. Véase *Reproduct. from Illuminated Manuscript.* Ser. II, pl. IV.

51. Así en el Ceremonial de Obispos de la Biblioteca Nac, y en un descendimiento de Solsona, Cl. I. D. Velázquez, n. 47322.

52. Cito, por citar tan sólo, algunos casos el de una cubierta de marfil de la Bib. Nac. de París, s. IX o X y la placa también de marfil del Duque de Ursus.

53. Así la placa de esmalte alveolado de una estauroteca del *Residenz Museum* de Munich.

54. Aunque es muy frecuente en las crucifixiones y calvaríos la lectura IC XC, por ser muchos de ellos de procedencia oriental (la C fué durante años

Pero esta costumbre del uso de JHS en la cruz, fué acompañada de otra circunstancia providencial. El simple madero de la cruz, a causa de su estrechez, no daba cabida en un solo renglón al título JHS NAZARENUS REX JUDEORUM (*fig. 17*), por lo que antes que prevaleciera la costumbre de figurarlo en una tablilla, hubo necesidad de dividirlo en varias líneas y entre las modalidades ideadas una fué la de colocarlo en el primer renglón completamente solo (*figs. 18 y 19*). Es realmente de admirar cómo en lo humano se entremezclan factores tan anodinos; pero que, vitalizados por fuerzas mayores de un orden espiritual, llegan a encauzar los acontecimientos hacia efectos maravillosos y uno de ellos fué el uso del JHS.

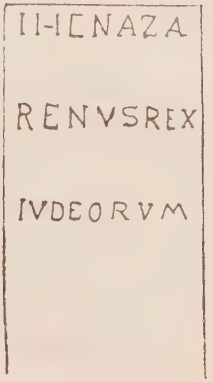


Fig. 17. — Cobre esmaltado y dorado del Instituto Valencia de Don Juan. S. XII

Sin duda fueron muchos los casos en que la combinación

JHS NAZA
REX JUDEO
RUM

fué la adoptada, como en la placa de marfil del Duque de Ursus del Museo de Cividale (a. 752), la del Relicario de Pepino de Aquitania, la del Apocalipsis del Beato de Burgo de Osma, la del marfil cubierta de libro de la Biblioteca de París, la placa de Aldebaro, el peine litúrgico de Colonia, díptico de la Catedral de Tournai, Evangeliario del Museo de Cluny, Misal de la Academia de la Historia; pero hay otros muchos en que la disposición central

Fig. 18. — Hoppenat Le Crucifix p. 14

JHS
NAZAR
REZ JU
DEORUM

es la preferida, como en el reproducido por Hoppenot en su obra «Le CRucifix», en la arqueta de cobre dorado repujado y esmaltado de Santo Domingo de Silos (s. X), el marfil del s. X de Leipzig, la plancha de cobre esmaltado de Valencia de D. Juan, pero son más numerosos y son muy

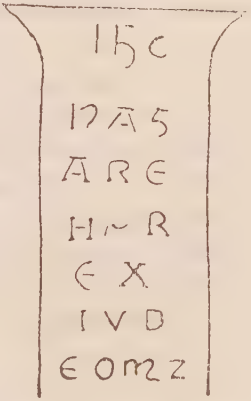


Fig. 19.—Tortosa. Misal de S. Rufo. Códice de tapa esmaltada

sigma mayúscula griega), pero es más frecuente JHC XPC, que terminó en convertirse en JHS XPS, con transformación de la C en S, pero respetando las restantes letras de ambos anagramas.

similares a estos casos, todos aquellos en que el título de la cruz no es pasional sino iconográfico.

JHS
XPS

Así en la arqueta de cobre esmaltado y dorado de Santo Domingo de Silos (*fig. 20*), en muchos crucifijos de Limoges, en muchos del s. XII de estilo español como el perteneciente a la colección Blumenthal (*fig. 21*),

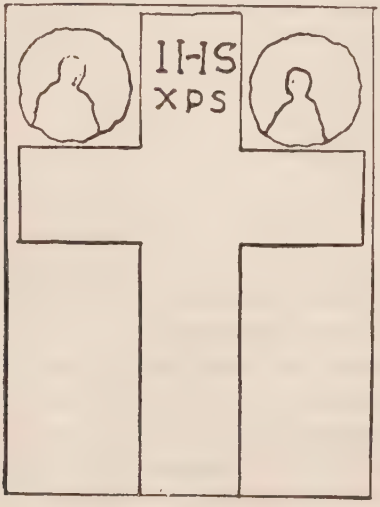


Fig. 20.—Arqueta Esmaltada de Santo Domingo de Silos

Fig. 21. — Crucifijo de Limoges. Cobre sobredorado. S. XII. Colección Blumenthal

en varios esmaltados de las colecciones Lázaro Galdeano y Valencia de Don Juan y aun en otros más característicos, como el de la Crucifixión del Ceremonial de Obispos de la Biblioteca Nacional (s. XII al XIII) de estilo italiano y con influencias bizantinas, en que como único título e incluído en una cartela está tan solo el JHS en la siguiente forma (*fig. 22*): y como en este último caso solo también figura en otros del Museo Galdeano y del de New-York, tipo Limoges, y en un descendimiento de Solsona (*figura 23*).

Fig. 22. — Ceremonial de Obispos. Biblioteca Nacional

Tenemos, pues, que ya desde el s. X no fué raro campeara el JHS destacadamente y solitario en lo alto de la cruz presidiendo la escena del calvario y que siendo este el único antecedente del uso del nombre de Jesús, desligado de texto ulterior, es de aquí de donde lo tomó el devoto que lo utilizó por primera vez en sus escritos o en sus obras de arte. Nada nos debe extrañar no obstante que asumiera

en lo alto de la cruz una marcada representación pasional de Jesús muriendo por los hombres, que había de ser su mejor fuerza difusora, pero que luego, alejado ya de la cruz, la fuera olvidando en el uso ordinario el pueblo fiel.

Por las asociaciones de imágenes, pues, que rigen nuestro espíritu y suscitan en nosotros recuerdos e ideas, hemos de reconocer que el anagrama JHe no entroncó inmediatamente ni con el que flaquea iconos y figuras del Salvador, ni con los que a cada paso se encuentran en nuestros códices, sino con el que presidió la escena de la cruz, con el que fué testigo de los tres clavos que le tuvieron crucificado, con el IHS que designó su santa humanidad muerta a impulso de su caridad por los hombres con la cruz en que pendió.

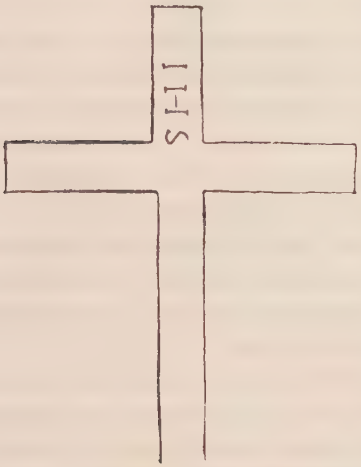


Fig. 23.—**Descendimiento de Solsona**

Pero las denominaciones de una lengua no conservan inalterables las significaciones que tuvieron en el momento en que surgieron a impulsos de su función denominadora; en su vida lingüística y fonética van enriqueciéndose con otras significaciones que pasan después a su historial gráfico, pues la vida de las palabras y de los signos tiene el carácter fugaz de los actos de la vida, que son consecuencia de los que les precedieron y son a su vez causa de los que le sucedieron y que por tanto son objeto de continuas variaciones impuestas por el desarrollo natural de todo lo humano, que les hace derivar a significaciones nuevas, o que restringen los sentidos que anteriormente abrazaron y que son causa que los que estamos a muchos siglos de su origen no siempre podemos apreciar en todo su valor la significación precisa y total que en aquel momento del tiempo tuvieron. Nuestro IHS es en consecuencia no del todo lo mismo en su significado al de ellos más pasional.

Y así ha sucedido con los nombres de Cristo y de sus grafías famosas. Ha subsistido su significación fundamental y primaria, pero en la lejanía del tiempo se nos han esfumado miles de detalles, como se esfuman también en la lejanía del espacio.

Su difusión

Formada en la cruz la grafía del Santo Nombre fué su mejor fuerza difusora el espíritu pasional de que estaba penetrada, pero no fué tampoco ajena a esta difusión la devoción que en el pueblo cristiano empezó a sentirse al santo nombre de Jesús, antes el que le dió su más legítimo impulso.

La devoción al Santo Nombre de Jesús es mucho anterior a la Compañía de Jesús y cuando su fundación estaba ya arraigada en nuestro pueblo.

Se habían instituído fiestas para cada uno de los elementos o instrumentos de la pasión, las espinas, la santa lanza, la cruz, y ¿qué de extraño tiene que se instituyera también al Santo Nombre, aunque no fuera bajo la formalidad de título de la cruz, sino que éste hubiera sido en realidad su excitante o determinante?

Por citar casos particulares en Tarragona existía en los claustros una capilla dedicada a este Santo Nombre y en el «Libro del Tauler» se dice que en ella se fundaron misas en 1547 (Bol. Arq. de Tarragona Jul.-Dic. 1950, página 185).

Esta devoción es además fácil confirmarla con muchos pasajes de la vida de los Santos, singularmente con la de San Juan Capistrano, que se distinguió en su propagación y que murió en 1456, y la de su preceptor San Bernardino de Sena, de quien dice el Breviario en sus lecciones que restauró la piedad en pueblos y ciudades recorriéndolos en el nombre de Jesús, que siempre llevaba en su pecho y en sus labios.

Y de hecho el Nombre de Jesús lo encontramos ya para este tiempo en muy diversos objetos. El Museo Galdeano de Madrid tiene una naveta de esmalte del s. XIV al XV que lo lleva seis veces repetido en su cubierta, algunas cruces procesionales góticas lo tienen figurado en la intersección de sus brazos, del mismo modo que otras particulares de devoción, muchos objetos de cerámica, lo ostentan en sus grandes platos, en algunos dijes contemporáneos se guarda cual joya preciosa (Museo Galdeano), y por fin lo que aun más prueba lo arraigado de la devoción es que el nombre de JHS figura a la entrada de muchas casitas en los pueblecitos rurales de algunas comarcas, como las del antiguo reino de Sobrarbe y de Navarra.

El arte xilográfico y luego la imprenta cooperaron a su difusión y en el s. XVI se encuentra ya estampado al comienzo o final de los libros máxime si son de autores pertenecientes a la Compañía de Jesús.

Tiempo de la aparición del JHS

Por lo que llevamos dicho bien ha podido ya formarse el lector idea del tiempo y trayectoria seguida por esta sigla. Su formación al correr del texto sagrado es antiquísima y lo mismo que la de XPS se encuentra ya antes del s. VI. Posteriormente a dicha fecha se halla bajo distintas formas tanto en la personificación de las representaciones del Salvador, como en el título de la cruz; pero en el primer caso unida siempre a la palabra XPS y en el segundo a la de JHS NAZARENUS REX JUDEORUM. Comienza a destacarse y a figurar en renglón singular, aunque sintácticamente unida al resto del título en el s. X, y el uso lejos de toda significación iconográfica,

de personificaciones de la figura del Salvador y del título de la cruz y solo en función de denominar y suscitar su santo nombre, es mucho más reciente y no puede llevarse más allá del s. XIV, pero de él encontramos ya muchos casos en el s. XV.

Desde dicha época el nombre de Jesús es motivo frecuentemente tratado en las obras de arte y obtiene enorme expansión en tiempos más modernos en los que acaba de plasmar, perdidos sus antecedentes pasionales en JHS y Jhs, con letras unas veces góticas y otras clasicistas, y sin concomitancias que recuerden el calvario y ya casi sin la cruz que fué de todas ellas la más subsistente y con la cual aun ahora no es raro verlo fusionado.

Así llegó la grafía estudiada a reinar en las obras de arte cristiano, casi en la misma proporción que antes había reinado el crismón.

Los determinantes de todo hemos visto que han sido casi siempre anodinos, pero la fuerza que lo realizó y causó fué el profundo amor a la persona, de la que fué desvaída representación su nombre primero y después su grafía.

SEGUNDA PARTE

El anagrama ☧

El uso frecuente, que en nuestra época comienza a hacerse de él, las múltiples formas en que se suscita, la significación que tuvo y que actualmente se le da, son asuntos que bien merecen nuestra atención.

En el deseo de ilustrar estos temas, escribimos estas líneas, que esperamos serán recibidas con agrado por los que lo vienen ostentando y se sienten con él orgullosos y engrandecidos.

El conocimiento más vulgar que de él se tiene es el de que figuró en el estandarte imperial del Emperador Constantino el Grande, llamado *lábaro*, que él hizo construir por aviso del cielo, y con el que sus ejércitos consiguieron la más espléndida victoria en las puertas de Roma, precipitando al Tíber a su adversario Majencio y a sus huestes en la batalla de Puente Milvio.

El hecho de su adopción es referido así por su historiador Eusebio Cesarense [55]. «En las horas de la tarde, al tiempo de declinar el sol hacia el ocaso, me afirmó el Emperador que vió *el signo de la cruz* (nótese que no dice la cruz, sino el signo de ella) hecho de luz puesto sobre el sol y con esta inscripción: «Con este signo vencerás». Palabras que dice Eusebio se las refirió el mismo Emperador, ya tiempo después que pudo gozar de

55. M., 20-946.

su amistad, y se las confirmó con juramento, por lo que nadie podía poner en duda sus palabras.»

Su narración es completada después en la siguiente forma: «Convocados después los órfebres y joyeros y sentado entre ellos, les explicó de palabra la *forma del signo* y mandó que lo reprodujeran en oro y piedras preciosas. Con frecuencia recuerdo haberlo visto. Se componía de un largo astil vestido de oro y que tenía atravesado un palo a modo de cruz (este palo, al cual se refiere incidentalmente, era para sostener el lienzo con su retrato). Encima, en la misma punta del astil, había fija una corona tejida de joyas y de oro, y dentro de ella *el signo del nombre de salud,* a saber, *las dos primeras letras del nombre de Xristo*». No hay duda, por tanto, de que el signo de que habla, y que asegura haber visto en el cielo, eran las dos iniciales del nombre de Xristo [56].

Pero este conocimiento rudimentario, ni nos puede llevar al conocimiento de la significación que tuvo, ni menos a darnos razón de sus variadas formas y de su evolución a través del tiempo, puntos todos que debemos dilucidar e imponen cierto orden a seguir. He aquí, pues, las cuestiones que desarrollaremos:

1.° ¿El anagrama era conocido por los cristianos antes de la paz?

2.° Formas varias que adoptó y su razón de ser.

3.° Su latinización y fusión con la inicial de Jesús.

4.° Desdoblamiento de su doble función nominativa y simbólica.

5.° Su aparición en el cristianismo antiguo y su aparición en los modernos.

¿Era conocido el anagrama antes de Constantino?

A esta pregunta vamos a dar varias categóricas respuestas, que no podrán menos de ser admitidas por los que con anterioridad la formularon y se inclinaron a las más variadas y opuestas sentencias:

1.° La X inicial del nombre de Xristo era ya utilizada desde el principio de la Iglesia en los lugares sagrados; y, con toda seguridad de acertar, podemos también añadir que con significación de cruz, además de la natural de inicial de Xristo. Se le encuentra ya por el año 134 en un ara de Siria central, fechada en el mes de Nisan 447 [57], que es según «De Vougué» el correspondiente al año citado.

2.° La sigla se utilizó incluso por los mismos Emperadores pa-

56. Migne, 20-c. 943-954.

57. *Syria Central.* Apud CABROL, *Dic. d' Arch. Chret.* REUSENS refiere, (Apud CABROL, t. III, c. 515), el caso de una ara atribuída al s. II, en que también está la X al lado del áncora y del pez, signos marcadamente cristianos.

En el mismo lábaro constantiniano figuró a veces sola (véase MAURICE, *Numismatique constantiniane,* t. II, pl. VI).

ganos con anterioridad a Constantino, como «compendium scripturae» y figura en algunas monedas de Egipto del tiempo de Ptolomeo, en otras de Mitidrate [58], y en algunas de Decio, Domiciano, y sobre todo en una de Trajano de la teca de Arlés [59]. Su significado con todo no es el de Cto. sino diversos. En la de Trajano equivale a *arjontos* «Príncipe»y es realmente singular esta moneda en la que la posición dominante del anagrama con respecto a su natural colocación, se ve que ha sido intencionadamente lograda y no sin violentar la colocación de la leyenda.

3.° Y por lo que hace, no ya a la X sola, sino en unión con la P, De Rossi afirma haber encontrado anagramas anteriores al 269 [60], que es la fecha más antigua de los que él conoce datados, pero que existen otros que deben atribuirse a tiempos aun más remotos. Los grandes hechos históricos sirven, es cierto, de orientación en la lejanía, pero en las proximidades pueden provocar ilusiones y desorientaciones. El hecho de la incorporación del lábaro a las armas del imperio, ha hecho creer a algunos que fué un signo providencial, anteriormente desconocido; pero este milagro tendría que ir acompañado de otra porción de milagros, cual sería el de conmover profundamente el ánimo de los soldados y disponerlos milagrosamente para la victoria. En cambio la sola realidad de haber sido la X del anagrama un signo conocido por los soldados cristianos, explica sencillamente, sin intervención alguna sobrenatural, su súbito valor y enardecimiento cuando al verlo asociado al estandarte del nuevo Emperador, se lanzaron dispuestos a morir por él en el combate.

Ni se diga que Constantino, todavía pagano, desconocía el uso de la X del anagrama dado por los cristianos; pues sabemos por la historia sus simpatías por ellos, el cristianismo de su madre, y por otra parte que aquel acto simpatizante tampoco le podía perjudicar o enajenarle el ánimo de los gentiles; puesto que como hemos advertido, había estado ya en uso en monedas de otros emperadores, precisamente en las de los emperadores que más se habían distinguido por su enemistad contra los seguidores de Cristo. A medida que su situación se arraigó y se hizo más fuerte, el anagrama se hizo también más frecuente, y llegó a adornar su mismo casco guerrero y a ostentarlo en su mano en una de las estatuas que mandó erigir en la ciudad; pero hábil político, siempre sin dar a conocer su verdadero significado y llamándole tan solo *signum salutare*. «*Hoc salutari*

58. Cabrol, *Dicc. d' Arch. Chret*, t. III, c. 1486.

59. Esta moneda, de una perfecta conservación, se encontraba en el Gabinete de Hedervar y pasó al Gabinete de Francia y fué en el catálogo de Emmery donde primeramente se señaló su coincidencia con el monograma cristiano. Habiendo sido anteriormente ya usada esta sigla y teniendo en esta moneda la significación de «arjón» príncipe, muy justificada; ¿fué acaso aprovechada la ocasión por alguno, que ocultamente quiso de esa suerte destacar el signo cristiano, que por la ley del arcano sería tan solo conocido por los iniciados? ¿Se usó por ellos en ese tiempo?

60. De Rossi.

signo vestram civitatem... a tyrannide liberavi» [61] mandó escribir al pie de la estatua. Con este signo de salud libré a vuestra ciudad del yugo de la esclavitud, evadiendo así los cargos que por ello pudieran hacerle los senadores gentiles, todavía muy numerosos.

Aunque en algunas de las monedas aparece el lábaro con sola la X, la fusión de las dos iniciales X y P tuvo decidida aceptación y constituyó además de un signo de salud y de victoria, un *signum fidei, regni Christi, vitae in Christo,* y su uso prevaleció.

Así quedó clavado el anagrama como una bandera victoriosa sobre cualquier monumento cristiano. Aquel signo de fe fué luego el emblema de los emperadores que después de Constantino le siguieron asociando a sus armas y troquelándolo en las monedas del imperio [62], y se convirtió de signo equívoco en signo de confesión de fe y emblema personal de religión en aquel colosal imperio. Luego fueron ya no sólo los legionarios y soldados los que lo lucieron en estandartes y escudos, sino los mismos fieles que lo pusieron en los objetos de uso personal en su vida y sobre todo y más insistentemente en su última morada, como anhelo y esperanza de que su sueño fuera en la paz del reino de Xto. [63].

La fusión que se verificó con la P. fué fecunda y trascendentalísima en la historia de la cruz; ya que permitió y facilitó que la X derivara a cruz, conservando lo que tan grato era a la tradición y efectuando por otra, en cuanto lo permitieron los nuevos tiempos, la aparición de la cruz hasta entonces celada [64] (*figs. 24, 25, 26 y 27*).

Formas varias que adoptó el anagrama

El anagrama se revistió a poco de las formas más sorprendentes que podemos imaginar. Se conformó con toda suerte de tipos de letras, se

61. Eusebio Cesarense la copió en su libro *De Vita Constantini,* (Migne, 20, c. 954), y decía: «Hoc salutari signo, quod verae virtutis argumentum est, vestram urbem tyrannicae dominationis jugo liberatam servavi, senatui populoque romano in libertatem asserto, pristinum decus nobilitatis splendoremque restitui». Con este signo de salud que es prueba de verdadera fortaleza, liberté a vuestra ciudad del yugo de una tiránica dominación y restituyendo al Senado y pueblo romano su libertad, devolviles su antigua nobleza y esplendor.»

62. Es curiosa la colección de monedas postconstantinianas; porque en ellas puede seguirse perfectamente, a causa de su frecuencia, la evolución del anagrama.

63. La colección de anagramas con los símbolos de que se acompaña en el sepulcro de los mártires y en general de todos los de las catacumbas, enseñaría el anhelo constante de aquellos cristianos de continuar su vida en Cto. a la otra parte del sepulcro, y los matices distintos que, dentro de su significado general, daban a este signo, el más frecuentado del cristianismo.

64. Véase estudiado este fenómeno de erupción de lo simbolizado a través del símbolo, en nuestro artículo de Miscelánea anteriormente citado *El Jitismo en la cruz.*

Fig. 24.—Adviértase en la porción inferior del disco la letra X y la P adherida a uno de sus brazos, constituyendo un anagrama de transición. A uno y otro lado de él están simbolizados, como después estará muchas veces en uso junto a la figura del Salvador, el sol y la luna. Copa de Vieil Atre

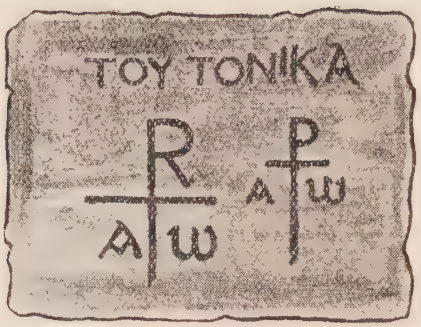


Fig. 25. — En Vougue «Siria central». Dos anagramas cruciferos bajo el mismo lema: «TOY TONIKA». Con este signo vencerás, el uno con la erre latina y el otro con la rho griega, bilingüe por tanto según uso ordinario en Oriente. Pocos como este ejemplar ponen de manifiesto la acomodación callada del anagrama a la forma de cruz

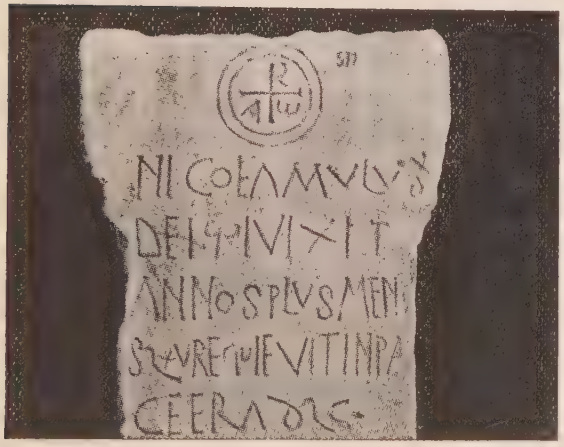


Fig. 26.—Epitafio de Nico y de Acelleus, año 518, en el Museo Provincial de Badajoz

Fig. 27.—Figura central de un friso que corre sobre una arcada visigótica modelada en un relieve de la Prov. de León. Esta modalidad proviene de recoger y fundir las dos iniciales de Xristo y Iesus en un solo anagrama

realzó con todas las elegancias y recursos de que fueron capaces los más hábiles decoradores, pero en ninguna otra clase de letras fué tantas veces reproducido como en la capital lapidaria romana [65]. Esto tuvo inmensa importancia, porque en ella quedó troquelada la cruz, que se manifestó espléndidamente en cuanto desapareció como tormento de malhechores, primero por formas indecisas y después, por formas indubitables.

Esto ocasionó a su vez una variedad siempre creciente de anagramas, puesto que la transformación en cruz no se verificó automáticamente y de un solo grado, sino insensiblemente; tan insensiblemente como la yema, que brota del árbol, se va convirtiendo en hojas y flores. Porque eso fué ese signo en el lábaro, una yema del árbol cristiano, que fué transformándose en cruz.

El misterio se cierne siempre en las cosas de Dios y trasciende después a la religión, que no es más que el misterioso lazo que con él nos une. Por eso en el anagrama se infiltró el misterio y se asentó en ese signo el sagrado de la fe y el distintivo más característico del cristiano.

Pero había sido arma de combate, y como las armas se fué acomodando a las necesidades de la lucha, y a la calidad de sus enemigos; y como se había convertido también en signo y bandera de victoria, al hacerse su triunfo universal y omnímodo, se dejó influenciar de las regiones y pueblos donde ondeaba. Su variedad fué inmensa y su configuración variadísima.

Unas le advinieron en su acomodación y pasó de X a cruz, por lo que ninguna admiración deben causarnos los anagramas consistentes en la X, con uno de sus trazos terminando en P, término medio entre el anagrama constantiniana y el cruciforme (*fig. 24*) [66], o los que se acercan más a él, tomando el trazo de la *ro* su posición vertical ; o finalmente los que son visiblemente cruz, pero en los que ya no está tan visible la X de Xristo por su posición volteada (*figs. 25 y 26*) [67].

Añádase ahora a esa metamorfosis natural de la X en + [68] los distintos

65. Ello era natural, porque para las inscripciones, a causa de grabarse generalmente en piedra o en mármol, esta era la más usada y de ahí la razón de su nombre.

66. De Rossi *en Roma Sotterranea,* t. II, lám. 49, trae una cruz que figura en la lápida funeraria de Mercuria, por su posición es X manifiesta, pero a la vez por estar uno de sus trazos más alargado es a la vez cruz un poco inclinada. La posición no es casual, sino que ha sido intencionadamente conseguida. De estas formas intermediarias existen ejemplos hermosos en la estación paleocristiana de Tarragona, v. gr., la de Marturia; y De Rossi recogió una porción de ellas en su obra *Roma Soterranea,* de las que no quiero omitir entre otras las que figuran en el t. III, pp. 153, 161, 175, 343, 366, y es singularmente característica la grabada en la copa famosa de Vieil Atre en Boulogne.

67. En esta posición de cruz manifiesta, el anagrama se denomina cruciforme; y su número llega a ser más numeroso y es más frecuentado que el mismo anagrama constantiniano.

68. Véase nuestro art. citado *El jitismo en la cruz.*

tipos de letra en que se verificaban unas veces de palo seco, otras de tipo priscilianista, otras de rústica romana, otras de cursiva, otras de cuadrata y lapidaria y añádanse los distintos tipos de corona de laurel o follaje con que se recordaba la del lábaro, y combínense con los distintos símbolos utilizados en el primitivo cristianismo, de palomas, peces, hojas de hiedra, pavos, ánforas, piscículos, etc., que le acompañaban, y se obtendrá esa magnífica floración de tipos distintos de anagrama con que se decoran los monumentos cristianos.

Y a esta causa aumentada y multiplicada por natural desarrollo de las grafías y tipos de letras a través de los tiempos y sobre todo después que comienzas a ser influenciadas por las nuevas nacionalidades surgidas después de destruído el imperio, hay que añadir aún otras dos, más importantes si se quiere, y a las que se deben una serie nueva de tipos. A ellas pertenecen muchos de los ahora suscitados, en el nuevo uso que de él hacen los fieles [69].

Fué la primera la sustitución de lo griego por lo latino, y la segunda la tendencia a querer incluir en el anagrama de Xristo el de Jesús. Ambos son de interés y merecen ser conocidos.

Latinización y fusión de la inicial de Jesús con la P

A medida que se fueron separando los dos imperios fuése creando cultura propia, que tendió a prevalecer y a influenciar la otra. La P del anagrama constantiniano empezó a ser sustituída por la R (*figs. 25 y 26*), pero a causa del tradicionalismo característico de la Iglesia se fué haciendo insensiblemente y sin que casi fuera observado más que por los más perspicaces. La P se convierte para ello en un cayado en que el trazo arqueado hacia su interior se dirige como un capricho inocente otra vez al exterior (*fig. 28, nn. 2, 3 y 5*) [70]. Acentuando un poco más su nueva conformación llega a convertirse en una erre verdadera [71]; lo latín ha triunfado aquí sobre lo griego (*fig. 26*).

Pero aun más importancia tuvo en las nuevas modalidades el empeño que existió en muchos casos de amalgamar y fundir el nombre de Jesús con el de Cristo, y volver al conjunto tan del agrado de las primeras cristiandades de Jesucristo. Esto dió origen a muchas e ingeniosas formas, porque fueron muchos los procedimientos que arbitraron para ello. Enu-

69. En algunos de ellos tan santa enseña ha sido ya excesivamente adulterada, por haber derivado su P a un verdadero cayado pastoral, y quedar desvirtuada casi en su totalidad la segunda letra del nombre de Xristo.

70. Así en el sarcófago strigilado galoromano, reseñado por Cabrol, *Dicc. d' Arch. Chr.*, Prigueux y el de Moissac, reseñado por Fleury en *La Messe*.

71. No tanto con todo que no figure a su lado otro anagrama con su P netamente griega. Bien es conocido que las inscripciones bilingües y aun trilingües son ordinarias en Palestina y Oriente. El título de la cruz es uno de esos casos.

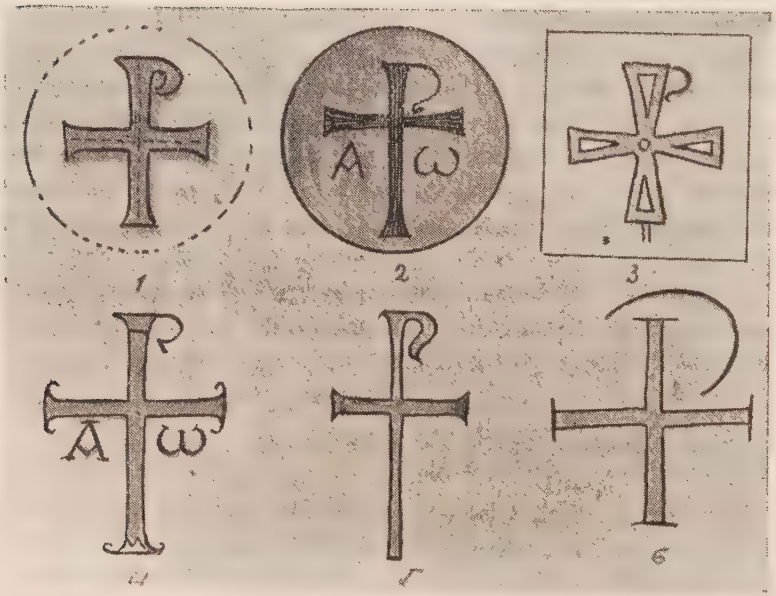


Fig. 28.—1: Tabla de altar de Henchir d' Begneur (Ap. «Bulletin de la Societe des antiquaires de France» 1880, p. 270.—2: Sarcófago de San Teodoro, Arzobispo de Ravenna (Ap. Hist.ª de Arte-Labor, T. VI, p. 288).—3: Hipogeo de los Mártires de Poitiers.—4: Junta de Excavaciones de Tarragona, Lám. XLVIII. Es similar otro de Talavera, n.º 50 y otro de Ain Zara.—5: En Sbeitla (Cabrol, Dicción d' Arch. Chr. Sbibla. Columna de un ciborio).—6: Epitafio encontrado en Lencoraciere. (Adjar-cr. Romen). Ap. Cabrol, Dic.º-Noms.). En todos estos casos podrá observarse los distintos procedimientos con que la cruz se va independizando del trazo circular de la antigua P, así como también la derivación de P a R, principalmente si se tiene en cuenta lo que sabemos por la paleografía, de lo rudimentario que en esa época era a veces el trazo inferior de la R.

meraré dos tan solo: 1.º, el de la supresión de la P; 2.º, el de fundirla con la Iota. Se encuentran ya del primer caso una porción de monumentos tanto de Occidente como de Oriente (*fig. 27*) [72]. No tuvo grande éxito, efecto quizás de su asimilación a una figura geométrica o rosetón, que más de una vez haría olvidar su verdadero carácter: ✳ . Su lectura no puede ofrecer duda. Son las iniciales I X, esto es Iesus Xristus.

En la fusión de la I con la P, que fué el segundo procedimiento, quedaba el anagrama visible, y para que resultaran ambos elementos, no obstante, diferenciados, acudieron a múltiples procedimientos. Consistieron ellos unas veces en debilitar (*fig. 28, n. 2*) el trazo circular de la P para que asumiera su trazo vertical carácter de I [73], otras en destacarlo tan fuertemente (*fig. 28, n. 1*) con respecto al circular que se ofrezca como letra distinta [74], otras en aislar el circular del vertical (*fig. 28, n. 6*) por lo que la atención es libre de considerarlos bien unidos bien separados [75], y otras, en fin, disponiendo el trazo circular de la P en forma que no robe (*fig. 3*) a la I su propia función [76]. De todos estos casos existen numerosos y variados ejemplos.

Estas variaciones nos enseñan una cosa: la consistencia de la X en medio de la fluctuación de la P, y es que la X a su función denominativa nominal añadía la otra más principal de signo.

Desdoblamiento de su función nominativa y simbólica y su desaparición en la antigüedad y aparición en la edad moderna

Bien hemos podido darnos cuenta de ese doble sentido, que en el uso cristiano desempeñó el crismón, como cruz y como nombre de Cristo. Como símbolo fué con el tiempo sustituído por lo simbolizado y dió paso a la cruz. Como nombre siguió perpetuándose algún tiempo; pero perdiendo posiciones y terreno en que fué reemplazado por la cruz. Es condición de toda vida; el órgano inútil y sin finalidad se atrofia y desaparece. En cuanto la sociedad romana estuvo en condiciones de venerar la cruz, fué insensiblemente dando de lado al crismón.

Así que la escisión de sus dos significados, fué fenómeno natural y que

72. Es notable ejemplo el del Princensarkophag de Santa Sofía. Véase *L' Illustrazione Vaticana,* oct. de 1934, p. 833.

73. Ejemplo el que figura en el mosaico de San Vital de Ravena, en el escudo de uno de los soldados de la corte de Justiniano; o el crismón visigótico del Museo Emeritense, n. 2103 y que se reproduce en otro bajo relieve del mismo Museo, n. 2150.

74. Así en una piedra del Museo del Louvre, fig. 10602, en Le Blant, *Inscriptions chretienes de la Gaule,* pl. 38, n. 229.

75. Así en algunas lucernas y el crismón del Cementerio Majus.

76. Claro ejemplo el del Altar de La Gayole, en *Revue de Etudes anciennes,* t. XXVIII, 1926, p. 35 y un fragmento de umbral de Theisy, Cantón de Verzy, en Le Blant, *Nouveau recueil des inscr. chret,* 1892, p. 31. Pueden verse también otros muchos casos en De Rossi, *Roma Sotterranea,* t. III, p. 309.

se fué realizando insensiblemente y sin que se diera cuenta la misma sociedad cristiana. Adoptada la cruz, el crismón fué en adelante tan solo nombre de Cristo y por eso mismo menos frecuentado.

Así lo encontramos a la entrada de nuestros templos románicos y al comienzo de las escrituras y demás documentos diplomáticos, y no debe extrañarnos que, relegado a esta única función, adopte formas más en armonía con ella y penetren en él las letras todas del nombre de Cristo. Esto da origen a formas aun más exuberantes.

Pero yendo su uso en decadencia, sucede con él lo que con las armas de antiguos blasones, que con el tiempo llegan a ser desconocidas por los mismos que con ellas se blasonan. Integrado por letras griegas llega tiempo en que es desconocido su significado. Por una parte el cisma, por otro las persecuciones iconoclastas y más aún las incursiones árabes y conquistas de la media luna, acabaron por romper la comunicación de las dos Iglesias oriental y occidental; el mar Mediterráneo, camino natural entre Oriente y Occidente, quedó convertido en mar de muerte y la ignorancia del griego fué tan supina, que ni siquiera fué conocido el sentido y caracteres gráficos del anagrama.

Como ejemplo de este olvido bastará citar tan solo la leyenda que figura en el anagrama del tímpano de la puerta principal de la Catedral de Jaca, crismón de fuerte sabor visigótico y muy a tono con la preocupación trinitaria de su tiempo en la iglesia visigoda. En ella se dice que la P (rho) significa Padre, la X Hijo (Xristo) y la S Spiritu Santo. Confundida y trastocada la *rho* griega en *pe* latina, mal podían leer allí el nombre de Xristo. Nada debe de extrañar por tanto que su uso fuera restringiéndose hasta llegar a desaparecer. Pasado el período románico y aclimatado en Europa toda el gusto gótico, no se encuentra ya en el arte de nuestros templos, sumiéndose en las sombras, a pesar de ser casi lo único que quedaba del arte de las catacumbas y de aquel período en que el dogma y el misterio gustaron ser representados en esquema y en símbolo.

No ciertamente por sustitución, ni mucho menos por suplantación nominal advino el JHS, sino por variación del clima cristiano. Si el uno surgió en los tiempos de persecución, el otro surgió como flor exuberante en aquel clima tibio y primaveral de la edad media, en que el alma cristiana se complace en repetir y grabar cariñosamente el nombre de la Santa Humanidad unida al Verbo.

Hoy, en día, quizás emulando el espíritu de los primeros creyentes, quizás con anhelos santos de infundir en las masas fieles el mismo ardor de los seguidores de Cristo, ha vuelto a difundirse el uso del nombre de Cristo o crismón y se han copiado algunas de sus múltiples formas en las diversas insignias de A. C.

Sería algo lastimoso y lleno de oprobio que en su uso tuvieran razón de ser, cuando se trata de su restauración en el arte, razones demasiado

humanas y se clavara, en esa insignia tan gloriosa, banderines de lucha fratricida.

Desde luego, si el católico quiere aceptarlo en toda la significación, que tuvo para los antiguos cristianos; no puede perder en él de vista su significado de cruz y aceptar el punto de mira desde el que ellos le contemplaron, de Cristo y de cruz; compenetración maravillosa de los primeros siglos, en que todavía parecía oírse el grito de San Pablo: «Praedicamus Chistum et hunc crucifixum». Unicamente podremos emular el celo y proselitismo de aquellas cristiandades, cuando tengamos a Cristo y cruz íntimamente compenetrados y estemos como ellos dispuestos a morir por él.

Cosa es conocida que, una vez que Constantino fabricó el lábaro de oro y piedras preciosas, lo colocó al frente de sus legiones, entregándole y confiándole, para que fueran su guardia personal, a 50 soldados elegidos entre los de más prestancia personal y de más fe y sincera piedad. Aquella guardia, directamente a las órdenes del emperador, acudía con su enseña, en el momento que era llamada, a los puntos de batalla más comprometidos o donde parecía decidirse la victoria; y narraba el mismo emperador que siempre, que había sido presentada aquella gloriosa insignia, su vista había enardecido a los soldados y aterrado a los enemigos, decidiendo la batalla a su favor [77].

Que los que actualmente la llevan y constituyen en cierto modo su guardia personal, emulen el valor de aquellos soldados constantinianos y vuelvan en los modernos combates a reproducir los mismos gloriosos hechos. De su veracidad es confirmación lo que nos cuenta la historia de Licinio, que, entre otras de sus instrucciones dadas antes de la batalla a sus soldados, fué una, la de que nunca atacaran directamente ni aquel signo, ni aquella guardia personal, por el peligro de que, estimulado el valor de sus enemigos, se convirtiera la lucha fácilmente en derrota.

Pero sepan también nuestros modernos católicos el empeño que tuvieron aquellos fieles en compenetrar el nombre de Xristo con el de Jesús, que tan íntimamente va unido en el lenguaje de los Apóstoles y de los libros santos y que no puede ser preterido en nuestra vida interior ni en nuestra piedad pública o religiosa.

77. Eusebio Cesarense, *De Vita Constantini.*

Conclusión

Al hacer una revisión de los dos anagramas, quizás hayamos sacado la conclusión de que no en todos los casos haya estado el acierto de parte del uso moderno de estas venerables siglas. Tal vez en nuestros anhelos, al modo de San Pablo, de que triunfe la *misión* divina del Salvador, le hemos dado el nombre de Jesús, y por el contrario, al referirnos a los tesoros de su bondad y a la simpatía que irradia de su personal corazón, le hayamos dado el nombre de Cristo. No me opondré yo ni me escandalizaré por el uso promiscuo de ambos nombres, porque ambos se han hecho ya personales; pero habremos de convenir que no es lo más científico y que, aunque las palabras y los signos deriven constantemente a nuevas significaciones, deber es también nuestro el venerar la tradición y velar por su mayor pureza.

Originariamente el uno fué nombre y el otro sobrenombre; el uno se refirió a la persona, el otro a su potestad y oficio, y de ahí que en la historia hayan surgido preferencias por uno u otro según las épocas, y de que después se haya derivado confusión lo mismo en las palabras o fonemas que en los signos o grafías con que se vienen escribiendo. Por eso haría bien el cristiano culto, usando ambas denominaciones acertadamente y según su científica denominación, no dejándose llevar de corrientes inconscientes y de gustos del momento, sino obrando con criterio recto y seguro y teniendo para ambos anagramas la misma veneración y simpatía, echar mano de ambos según las exigencias de su propia significación. Venerado y mil veces ensalzado sea el nombre de Cristo, pero no menos venerado y ensalzado el nombre de Jesús.

Hemos hecho este breve estudio de los dos anagramas más célebres de la Iglesia y tal vez del mundo; anagramas de un nombre Jesús y de un sobrenombre Cristo. Una misma persona, pero distintamente denominada, y de ahí, que, por exigencias de la misma denominación, hayamos encontrado que el crismón es bandera de acatamiento y reconocimiento de una potestad, y el JHS acercamiento a su divina persona; el XP signo oficial dentro del antiguo cristianismo, el JHS uso santo dentro del cristianismo adulto que nos habla de las intimidades del alma y del reconocimiento agradecido de su divina redención; el XP cruz velada, prometedora de calvario y de triunfo, el JHS posesión por el alma del cariño personal de Cristo; el crismón es Marta, que se desborda en el ministerio externo del Maestro, el Jhs es María, que oye y asimila sus divinas enseñanzas; el XP es anhelo de restaurar todas las cosas en Cto. y de restituirlo a Rey reinante en la sociedad, el JHS es posesión quieta y tranquila de su reinado en nuestra alma y sector social entre que vivimos. El XP es Cristo que aspira a hacer efectivo su mesianado espiritual, JHS es Jesús, Hijo de Dios

y de María, que busca el amor y compañía de los hombres por los que se entregó en el calvario. El Jhs es fuego que arde en el interior y pugna por rebasar y difundirse, el crismón es la actividad externa del apostolado al modo de Saulo.

Ambos indican por tanto dos espíritus, dos modalidades del alma, dos momentos de la vida, dos tiempos del día.

Dos espíritus, espíritu que aspira a extender el reino de Jesús y espíritu que trabaja por afianzarlo y darle consistencia.

Dos modalidades: modalidad del alma, que se desborda hacia lo exterior y modalidad del alma que se repliega hacia lo interior.

Dos momentos de la vida: el uno de apostolado incesante paulino y el otro de acercamiento a Jesús y de reclinación de la cabeza sobre su costado a modo del discípulo amado.

Dos tiempos del día: uno de labor y brega, otro de trato recogido con su persona.

Unamos ambos nombres como lo hizo San Pablo, el Apóstol infatigable. «Paulus servus Jesuchristi», como lo hizo San Juan, el discípulo amado: «Pax a Deo Patre et a Christo-Jesu». Xristo, grito de guerra del primitivo cristianismo y Jesús, sigla de predilección en las sociedades que se formaron a los pechos de su influencia redentora. Jesucristo, fusión que nos dieron los libros sagrados y el arte primitivo, abrazo que nos ofrece el lenguaje cristiano, unión que impone la estrategia del alma, conducta que exige el buen espíritu.

Jesus-Christus heri et hodie
nunc et in saecula.

IHS y XP
dos ideales y una sola vida
dos manifestaciones y un solo amor
dos nombres y una persona.

RESPUESTA A UNA RÉPLICA SOBRE EL DISCURSO INAUGURAL DE COMELLAS Y CLUET

por el

M. I. SR. D. ANGEL MUNÁRRIZ, Pbro.

Doctor en Filosofía y Teología

Antiguo alumno de la Universidad Pontificia de Comillas

Muy contra nuestra voluntad se ha retrasado la publicación de esta «Respuesta», que su autor nos remitió ya el 28 de Febrero de 1951.

En mayo de 1950 nos enteramos de una enérgica defensa del discurso inaugural de Comellas sobre las Procesiones divinas, escrita con sus fundamentos filosóficos y teológicos por un inteligente sacerdote bergadán [1] contra nuestros artículos de los volúmenes VIII y X de MISCELANEA COMILLAS.

Lo celebramos y nos es grato felicitar al autor por tan noble propósito. Es siempre digna de alabanza la defensa de los sabios, y nada más placentero si son paisanos de la *patria chica*.

Por eso no vamos a incurrir en la vileza del menosprecio. Lástima que sus argumentos no los juzguemos convincentes para hacernos cambiar de parecer. Es que no nos duelen prendas por la confesión de la verdad y mucho menos si fuera a favor de nuestro Comellas.

PRELIMINARES

Diferentes opiniones sobre la ortodoxia del discurso

1.º El año 1927 cuando en virtud del cambio de rumbo en las veladas de Santo Tomás en el Seminario de Solsona, se señaló al Rvdo. D. Antonio Comellas y Cluet, Pbro., como personaje a estudiar en la inmediata velada, al revolver la prensa, que en su biblioteca particular de Comellas, se había recogido y que daba relación de la muerte de nuestro insigne profesor en 1884 y de sus méritos: tuvimos la satisfacción de leer un ejemplar de *El Bergadán* [2] que daba cuenta del famoso discurso, y en ese artículo necrológico se relataba que había sido impugnado, que había sido enviado a Roma y que en Roma había obtenido un éxito rotundo.

Más tarde, en febrero de 1927 tuvimos el honor de consultar al doctor D. José Canudas, discípulo de Comellas y sucesor suyo en la cátedra de Teología del mismo Seminario de Solsona, por medio del párroco de Caserras el amigo nuestro e inteligente Dr. D. Agustín Cols, y se nos con-

1. En el número 29 de la revista franciscana *Verdad y Vida* en Madrid, escrito por el Rvdo. Dr. D. Luis Pont, Beneficiado de Santa Eulalia de Berga.
2. *El Bergadán*, n. 412.

testó que el mencionado discurso fué aprobado sin detalle alguno, y como un gran triunfo por Roma.

Y nótese que ni el periódico de Berga, ni el mencionado discípulo añadieron ninguna restricción: o sea, que la aprobación fué absoluta y sin ninguna reserva.

2.° Cuando por primera vez visitamos Berga con motivo de nuestro primer destino en esta diócesis y diferentes sacerdotes con la amabilidad y fina atención que les distingue, en especial a los de aquella deliciosa ciudad, nos acompañaron a visitar las calles principales, y los edificios y monumentos que son la belleza y adorno de sus plazas y de toda la población; al pasar delante la estatua de mármol con una preciosa inscripción (del Obispo de Vich y Administrador Apostólico de Solsona Ilmo. Dr. Morgades) con que la ilustre ciudad honraba su memoria en la plaza dedicada a otro hijo ilustre en pintura D. Antonio Viladomat: nos relataron la fama del filósofo excelso y excelente teólogo y antiguo profesor de nuestro Seminario Conciliar. Y de un modo especial y con harto sentimiento nos explicaron todo lo acaecido con el famoso discurso, lamentando no hubiera sido aprobado por Roma porque se apoyaba en la doctrina filosófica escocesa.

3.° Más tarde un sacerdote de edad muy avanzada, que había conocido a Comellas y le profesaba gran veneración, nos manifestó en conversación particular que el discurso se fundaba en la doctrina escocesa y al final de nuestro paliqueo nos indicó que la explicación en el discurso de la segunda procesión estaba tomada al pie de la letra del gran teólogo San Buenaventura. Entonces nos acordamos que Comellas, hablando de Dios, cita varias veces a tan gran teólogo.

4.° Finalmente: otro sacerdote bergadán nos expresó con más claridad y precisión esta sentencia, confirmada por la tradición del clero solsonense representado por varios condiscípulos, discípulos y contemporáneos, amigos de Comellas [3], que la disertación del sabio bergadán fué aprobada sustancialmente, pero se mandó se corrigiesen las bases en que se apoyaba, pues olían a doctrina escocesa, ya que esas bases eran hechos atestiguados por la conciencia.

A esa sentencia se adhiere nuestro buen amigo cuando en su artículo de *Verdad y Vida* dice textualmente:

«En efecto, ambas procesiones tienen por punto de partida hechos de conciencia: dos para la del Verbo y tres para la del Espíritu Santo».

Y para confirmación de su aserto añade a continuación: «Ya dijo Menéndez y Pelayo, hablando de Comellas precisamente, que Cataluña (la escuela de Martí d'Eixalà, Llorens, Codina, etc.) era una segunda patria de la escuela escocesa». (*Dos palabras sobre el centenario de Balmes*).

3. Entre ellos pueden citarse el Dr. Muxí, Dr. Ballús y Rvdo. Ramón Santandreu, de los cuales al primero y al último tuvimos el honor de conocer.

«El mismo Dr. Munárriz toma nota de este punto»: merece también un comentario el uso del argumento del testimonio de la conciencia...» Esto explica el silencio del B. O. E. posterior a la fecha del decreto romano.»

Anteriormente el Dr. Pont había comenzado el párrafo con estas palabras: «Mas si hemos de atender a la tradición del Clero de la Diócesis de Solsona, el fallo sustancialmente fué favorable y lo confiesa el mismo doctor Munárriz en la pág. 75 del precitado folleto con estas palabras: «Una vez admitido el fallo de Roma, sea cual fuere la forma y la fecha, claramente se manifiesta, que no fué desfavorable completamente al sabio profesor».

Vamos a contestar a este párrafo.

Funda el Dr. Pont su afirmación sobre la aprobación sustancial del discurso en la tradición del Clero solsonense, aunque concede que las bases en que se apoya el discurso olían a doctrina escocesa, según la misma tradición.

Veamos, pues, esa tradición: ¿Mandó la Sagrada Congregación que se corrigieran las bases en que se apoyaba el discurso, porque olían a doctrina escocesa?

Sobre la doctrina escocesa en Cataluña se ha fantaseado mucho. Que Martí d'Eixalà, Balmes, Llorens y Barba toman mucho de ella no hay dificultad. Pero si toda llamada a la conciencia y al sentido común, se ha de tomar por influencia escocesa, sin duda hasta el fin de los siglos todos seríamos escoceses.

Pasa, pues, nuestro amigo bergadán a confirmar su opinión con una cita de Menéndez Pelayo en: «*Dos palabras sobre el Centenario de Balmes*». En el cual discurso dice el eminente polígrafo hablando del filósofo de Vich *directamente* las siguientes palabras: «Es el único de nuestros filósofos modernos que ha pasado las fronteras y que ha obtenido los honores de la traducción en diversas lenguas. No digo que haya sido el único que lo mereció sin salir de Cataluña, donde la psicología escocesa encontró una segunda patria y el malogrado Comellas trazó un surco tan original en su dirección al ideal de la ciencia.»

En este párrafo, pues, nada afirma Menéndez Pelayo ni directa ni indirectamente de la filosofía escocesa de Comellas a pesar de la afirmación de nuestro amigo. Se establece simplemente la comparación entre los dos filósofos en cuanto catalanes que se han dedicado a la filosofía. Menéndez y Pelayo es considerado por el P. Domínguez como escocés; pero Menéndez y Pelayo sólo considera en este párrafo a Balmes y Comellas como filósofos y nada más; merecedor también Comellas de que sus obras fueran traducidas al extranjero. Y adviértase que en el citado discurso de Menéndez Pelayo no se habla ni una palabra más sobre nuestro filósofo.

Además el P. Forns, el impugnador más conocido del famoso discurso,

no profiere la menor queja, que sepamos, contra el supuesto *reidianismo* de nuestro profesor.

Añádase también que nunca hemos oído ni leído que nadie, adicto a la escuela escocesa, haya sido obligado a cambiar su opinión filosófica al escribir para aprobarle sus publicaciones teológicas, y más si no está en contra de la escolástica.

Y finalmente (y esto es muy importante y decisivo) se ha de notar que los escritos comellanos (no sólo en sus obras mayores y especialmente en su INTRODUCCION donde refuta directamente y ampliamente la teoría escocesa); sino el mismo discurso, *están completamente exentos de las características principales de la escuela reidiana:* la teoría del sentido común y el experimentalismo exagerado psicológico o el prescindir de la Psicología racional.

Es verdad que en los números 2 y 3 del discurso conviene Comellas con los reidianos en la importancia que dan a la conciencia (a veces la directa, a veces la refleja), sin necesidad de haberla de aprender de nadie, un pensador y profundo psicólogo como era Comellas [4]. Y lo mismo podemos decir de este argumento en la explicación de la tercera persona.

Lo que se advierte precisamente en los citados números del discurso es que, defendiendo Comellas *pro aris et focis,* el verbo mental como distinto del acto formal de entender, y mediante él la captación del objeto en él *como medium in quo,* establece una oposición fuerte a la escuela reidiana: la cual, es decir, Reid, Steward, Hamilton, ni más ni menos que Aristóteles y todos los escolásticos medievales y modernos, sostenían el *percepcionismo,* o sea la inmediata aprensión del objeto real en sí mismo y *no* en una especie de verbo o presentación o imagen suya (del objeto) como Descartes, Locke y casi todos los psicólogos modernos. Tanto es así que esta teoría llamada *concepcionismo* ha sido el protoseudos de la filosofía moderna, y puede considerarse como el puente para el idealismo moderno.

Sin que esto quiera decir nada contra el realismo franco y aun el percepcionalismo sensible de Comellas. Porque, según sus partidarios, el *medium in quo* (el verbo) no hace el conocimiento *mediato.*

Y por eso no hay en lo dicho, contradición. La habría si el *medium in quo* de los tomistas (que sigue Comellas) quitara al conocimiento el carácter de inmediato, pero los tomistas y otros lo niegan. Y en ese supuesto no hay contradicción, o sea, que puede sostenerse la realidad del verbo mental y sin embargo sostenerse la inmediación del conocimiento; o, lo que es lo mismo, que conocemos las cosas en sí mismas (a lo menos muchas veces); es decir, el *percepcionismo.*

¿Puede, pues, aceptarse su doctrina sobre la conciencia, que conviene en eso con los reidianos excluído el instinto ciego? Ciertamente no halla-

4. Esa estima y valoración de la conciencia la pudo aprender Comellas de muchos otros autores, hasta del mismo Balmes.

mos en ello inconveniente alguno. Pues cuando Comellas habla de la conciencia en este discurso, atribuye a éste el valor criteriológico que le corresponde.

Y, finalmente, si recordamos las palabras del Dr. Pont cuando afirma que se mandaron corregir los *fundamentos* en que se basaba el discurso porque *olía a doctrina escocesa,* permítanos nuestro amigo que le preguntemos: ¿es que el reidianismo es una herejía? ¿dónde y cuándo y por quién fué condenado?

Así, pues, ¿ya no podemos usar, *ni siguiendo las reglas de la Lógica,* del argumento sacado de la conciencia?

No sabíamos ni podíamos sospechar que la proposición *sapiens escocismum seu reidianismum* fuera equivalente, al menos en la práctica, a *sapiens aut redolens haeresim,* que es la frase de estilo de la Sagrada Congregación.

Y todavía es práctica más extraña que la mencionada Congregación rechazara un argumento bueno como si fuera malo. ¿Puede esto admitirse? De ninguna manera.

De modo que el uso recto del argumento de la conciencia, o no es exclusivo del reidianismo o no es ningún error.

FE DE ERRATAS EN LOS PREAMBULOS EQUIVOCADA

1.º En la página 42 de la revista *Verdad y Vida,* núm. 29 del 1950, advierte nuestro amigo el Dr. Pont que hay una equivocación al traducir un inciso. Admitimos ciertamente la traducción como de buena ley, o sea: «Aunque la espiración del Hijo dotada de la misma infinidad del Padre, no sea acto de *decir,* con todo es acto de espiración».

Pero debe tener presente el lector aquel efato tan manoseado «*Qui bene legit multa mala tegit*». Pues es tan menguada la importancia que le dimos en nuestro escrito que no pusimos ningún comentario a la frase, ni subrayamos las palabras.

Es más: basta ir leyendo las cláusulas inmediatas posteriores para que el sentido de la frase se aclare perfectamente.

Además ni nosotros, ni nadie se ha fundado en la traducción de aquel inciso para rechazar la explicación teológica de Comellas.

Y por fin lamentamos haber de decir que cae nuestro amigo en el ridículo un tanto, al afirmar que un impugnador [5] del discurso se equivocó 82 años antes, igual que nosotros, en la traducción de la frase.

5. Suponemos que el impugnador se equivocó *in mente* porque el P. Forns nunca tradujo al español el discurso latino de Comellas. El P. Forns es a quien se refiere el Dr. Pont. ¿Qué inconveniente hay en que Comellas use del argumento del testimonio de la conciencia, como los reidianos, si el argumento tiene verdadero valor?

No hay que usar de lentes de aumento: baste decir que traduciendo apresuradamente el texto latino no nos dimos cuenta de nuestra patente equivocación, la que no aceptamos en lo más mínimo.

2.° ¿Las bases del discurso comellano olían a doctrina escocesa? Así lo afirma el Dr. Pont, pero extensamente hemos demostrado la inexactitud de tal afirmación. ¿Es que podían oler a doctrina escocesa si no existía allí tal doctrina? Así, pues, tal defecto era sujetivo y no objetivo; estaba en la mente de los que leían, no en la del que escribía; pero el autor ha de ser juzgado objetivamente por lo que realmente escribe.

3.° Y sigue diciendo nuestro amigo de Berga, en la pág. 43 de la revista franciscana de Madrid: «Mas si hemos de atender a la tradición del Clero de la diócesis de Solsona, el fallo fué substancialmente favorable y lo confiesa el mismo Dr. Munárriz en la pág. 75 del precitado folleto con estas palabras»: «Una vez admitido el fallo de Roma, sea cual fuere la forma y la fecha, claramente se manifiesta que no fué desfavorable completamente al sabio profesor».

Nos place contestar que no hay el menor inconveniente en sostener este pequeño párrafo tal como va escrito en nuestro artículo.

Pero eso sí: es necesario bajar un poco más la vista y leer la línea décimonona de la misma página que dice textualmente: «Se impone sin embargo, distinguir la exposición de la procesión del Verbo, que repite Comellas en su *Demostración,* de la exposición de la procesión de la Tercera Persona, que ni la repite y de la cual no habla más en ninguna parte».

4.° Sigamos leyendo más abajo lo que escribe nuestro amable amigo: «El mismo Dr. Munárriz toma nota de este punto: «Merece también un comentario el uso del argumento del testimonio de la conciencia». Pero nuestro docto buen amigo debe añadir las palabras que siguen en nuestro primer artículo del vol. VIII de MISCELANEA COMILLAS sobre el discurso: «Mas aunque todo se presente diáfano en Comellas, hay un argumento que puede engendrar duda o temor: el repetido uso del testimonio de la conciencia. ¿Acaso un sabio, dominado por una idea propia y nueva no puede sufrir una alucinación y atribuir al testimonio de la conciencia lo que únicamente se debe a una opinión preconcebida? Sin embargo, un lector inteligente hará la experiencia, se concentrará sobre sí mismo y verá la verdad de la existencia de su testimonio verdadero».

Léase asímismo el párrafo anterior, pág. 22, del mismo artículo o folleto.

Pero por fin, pasemos al asunto principal que motiva este escrito, que es la procesión del Espíritu Santo. Haremos simplemente tres apartados para exponer: *primero*: la teoría verdadera; *segundo*: refutar de nuevo la explicación de Comellas, y *tercero*: responder también al Dr. Pont; y todo ello *brevísimamente* para acabar con ese asunto que ya resulta empalagoso.

Hemos sido más extensos en los preliminares para refutar de una vez

toda la tradición que nos quiere oponer nuestro docto amigo para salvar indirectamente la exposición comellana de la procesión de la Tercera Persona, que es precisamente el punto inaceptable.

I

BREVE EXPOSICION DE LA TEORIA VERDADERA

Toda teoría de las procesiones divinas ha de partir de varios supuestos prejudiciales.

Toda comparación con lo criado será siempre de una analogía sumamente remota y debe procurar evitarse el peligro (casi inevitable) de antropomorfismo; por tanto no conviene extender y ampliar las comparaciones, sino más bien restringirlas y... ¡corregirlas al instante!

Cualquier teoría debe partir del axioma o principio dogmático: «in divinis omnia sunt unum, ubi non obviat relationis oppositio», y no sólo partir de él, sino tenerlo constantemente a la vista para rectificar las posibles desviaciones, que son muy fáciles al transferir a términos relativos subsistentes (de los cuales no tenemos noción natural) cuales son las divinas personas, lo que *in creatis* se da entre elementos absolutos.

In divinis por tanto todo lo que pertenece a la intelección y volición formalmente consideradas, así en sí mismas, como en sus efectos o cuasi efectos formales, como algo absoluto, es común a las tres divinas personas, como identificado con la divina esencia. Por tanto la explicación de las divinas procesiones por inteligencia y amor, que en lo sustancial creemos ser verdad teológicamente cierta, no puede llegar a otro resultado que a declarar en alguna manera cómo al Verbo se le comunica la naturaleza divina en razón formal de intelección, y al Espíritu Santo en razón formal de amor, como términos subsistentes realmente distintos, exigidos por la fecundidad de la infinidad divina en ambos respectos.

Debe cuidadosamente evitarse, al menos en la exposición teológica, toda expresión que suene a indigencia, o a necesidad de indigencia. Esto sería radicalmente falso y contra el principio fundamental de la explicación. No se dan procesiones *in divinis* porque a Dios como uno en esencia le falte algo; sino precisamente porque Dios uno en esencia es infinito, y precisamente porque es infinito (lo sabemos por la fe y sólo por ella) su naturaleza se comunica a tres hipóstasis realmente distintas.

De aquí el principio importantísimo en esta materia: el Verbo no es producido *para que* el Padre entienda, sino *porque* entiende, como resultante de la infinita fecundidad divina en esta línea; el Padre y el Hijo espiran al Espíritu Santo, no *para* amarse, o para que el Espíritu Santo sea su amor mutuo con todas las exigencias que de él derivan, sino *porque* se

aman con amor perfectísimo y completísimo, como resultante o proyección (sit venia verbo) de su amor infinitamente fecundo.

La explicación escolástica, que se suele llamar teoría psicológica de las divinas procesiones, en su sustancia al menos, evita cautelosamente las dificultades, sobre todo una, que estorbó el progreso de las primeras especulaciones sobre el Verbo, a saber, el considerar prácticamente las divinas personas como algo absoluto.

Consiste esta teoría, como es sabido, en afirmar que, siendo la naturaleza divina fecunda en las dos líneas de inteligencia y voluntad, y debiendo por necesidad ser improducta una de las personas, el Padre al conocer profiere un Verbo subsistente, perfecta expresión de su inteligencia e imagen de su sustancia, es decir, engendra una persona a la que se comunica la naturaleza divina formalmente como intelección, y primariamente como perfecto conocimimiento que el Padre tiene de sí mismo. Con lo que acopla los datos revelados sobre la segunda persona y su procesión. Mas el Verbo no da la razón de la intelección divina, que es su principio formal; por lo cual las aplicaciones, que se hacen a veces de las diversas maneras de concebir el *verbum mentis* humano, parecen fuera de lugar, ya que tales modos de ver diversos se refieren a la actividad productiva de la intelección como tal: es decir, son diferentes maneras de explicar cómo llegamos a conocer, cosa que no interesa *in divinis*. Como el término de esta procesión es infinito, esta infinidad exige que el Verbo sea único.

Pero la naturaleza divina es fecunda también en el Padre como volición, y con esta fecundidad se comunica al Hijo; por lo cual las dos personas producen un término subsistente por su amor, y lo producen las dos como principio único, como quiera que en esta formalidad no dicen oposición relativa. Este término, el Espíritu Santo, es una persona a quien se comunica la naturaleza divina formalmente como amor, y primariamente como amor del Padre y del Hijo que son su único principio *quod*. Con ello, así como entre el Padre y el Hijo se da la relación de paternidad y filiación, así entre el Padre y el Hijo por una parte y el Espíritu Santo por la otra, se da la relación de espiración, activa y pasiva, respectivamente. El divino Espíritu, como proyección (digámoslo así) subsistente del amor divino, primariamente del amor mutuo del Padre y del Hijo, tendrá hipostáticamente las características de este amor; lo que explica que reciba los nombres propios de éste, y que se le apliquen sus propiedades. Pero la Tercera Persona no ejerce en la Trinidad los efectos formales o cuasi-formales del amor formal, que es algo absoluto, y que este amor perfectísimo es principio formal de su procesión. De aquí se deduce que las especulaciones sobre el amor y las exigencias de su tendencia, no se aplican al Espíritu Santo, sino en cuanto las tiene comunicadas por su procesión; o sea, el Espíritu Santo no es producido *para* que el Padre y el Hijo se amen perfectamente, sino *porque* se aman perfectamente. Y como en el lenguaje humano no hay

otros términos, como nota Santo Tomás, los mismos que indican el amor se emplean *nocionalmente* para designar al Espíritu Santo. En este sentido se dice que el Espíritu Santo es la caridad, la unidad, el nexo del Padre y del Hijo; no porque sea formalmente el amor que se tienen, ni porque sea la razón formal de la unidad o unión del Padre y del Hijo, distinto como es realmente de ellos (lo son por la común naturaleza y la espiración activa así mismo común), sino porque hipostáticamente recibe la naturaleza divina según la tendencia propia del amor, que es unión de afecto (*unio affectus* lo llama Santo Tomás) y tiende a la unión real posible de los amantes, si ya no los halla hechos uno, como *in divinis*.

Estas indicaciones pueden ser convenientes para apreciar la nueva y original teoría del Sr. Comellas y de su docto expositor Dr. Pont y Tubau, sobre la procesión del Espíritu Santo.

I I

NUEVA CRITICA DEL DISCURSO DE COMELLAS

Desde luego las consideraciones del Sr. Comellas sobre el amor que llama espirativo, en oposición al *amor quietis*, en general nos parecen sujetas a reservas, pero pueden dejarse a un lado; todas ellas se refieren al amor formal y a sus perfecciones y tendencias, lo cual *in divinis* es esencial y no nocional. Pero lo que en manera alguna puede admitirse, según juzgamos, es que en Dios pueda darse amor espirativo en el sentido comellano, *ad bonum habendum*. Ni es admisible que en Dios el amor contemplativo o gozo de sus perfecciones infinitas (el *amor quietis* de Comellas), el único que en Dios se da, no sea fecundo. La fecundidad del amor divino radica en su infinidad, y nadie negará la infinidad al *amor quietis*. Y que el Espíritu Santo proceda por vía del amor mutuo (es decir, del amor, idéntico en los dos) del Padre y del Hijo está muy bien fundado en la unidad de las dos personas como principio productivo; como el Verbo es Verbo e imagen del Padre y no de sí mismo, por más que en él diga el Padre todas las cosas.

Todo amor divino *ad intra* es espirativo; por lo cual caen por su base los esfuerzos de ingenio del autor para hallar en Dios un amor espirativo *ad bonum habendum*. Y ciertamente los resultados no son felices. Esta unidad de transfusión de las entidades del Padre y del Hijo (si es algo más que una metáfora o imagen brillante) se nos hace ininteligible. Lo distintivo del Padre y del Hijo como tales personas distintas son sólo las relaciones mutuas de paternidad y filiación, y estas relaciones son intransferibles, como relaciones opuestas. Por cierto que el concepto de relación «*relatio videtur esse absolutum cum exigentia termini*» parece poco ela-

borado. (Véase lo observado en *Nueva y original explicación de las procesiones divinas*, p. 65, 66). En realidad esta teoría viene a tratar las personas divinas como términos absolutos. No ha evitado el escollo antes notado.

III

NUESTRA BREVE RESPUESTA AL DOCTOR PONT

Los complementos aportados por el Dr. Pont y Tubau, por exquisitos e ingeniosos que sean, no parecen mejorar la tesis comellana; francamente, más bien hacen ver más patente su inadmisibilidad. Insiste el comentador de Comellas en la explicación de la unidad establecida por el autor. El Espíritu Santo es unidad del Padre y del Hijo; esta unidad es física y metafísica, y es unidad de transfusión de entidades. La documentación positiva que aporta son unos pocos textos en que se habla simplemente del Espíritu Santo como unidad del Padre y del Hijo, textos que pueden tener varios sentidos, y cuya significación general ya hemos indicado. En particular, evidentemente se fuerza la de la frase litúrgica «*in unitate Spiritus Sancti*», que no denota otra cosa que la consubstancialidad de la tercera persona con las otras dos. El Espíritu Santo se dice Espíritu del Padre y Espíritu del Hijo porque procede de los dos y es enviado por los dos, como exponen los autores, y nada más. Santo Tomás y Escoto hablan tan sólo de la unidad del Padre y del Hijo en la virtud espirativa o en la espiración activa. Y no deja de ser significativo que el Doctor Angélico al declarar los nombres del Espíritu Santo se queda con el «*nexus*» y omita el «*unitas*». En otras citas habla el Santo del amor *ad extra*, no *ad intra*.

Y ¿qué es esa unidad? Hablando en términos científicos y precisos, unidad de dos cosas o nociones es lo que formal e inmediatamente las hace una sola en algún respecto. Por tanto la unidad física y metafísica del Padre y del Hijo ha de ser algo realmente identificado con ellos, la esencia común a las tres divinas personas y la espiración activa común a las dos. Pero ¿cómo puede ser su unidad física y metafísica la tercera persona realmente distinta de las dos primeras? Creemos que no es necesario insistir. Nos parece advertir en la disertación una confusión entre la espiración activa y la pasiva.

Ni sale mejor librado el concepto de unidad de transfusión. Las explicaciones del autor, tomadas a la letra, implican amores distintos del Padre y del Hijo. Y en la declaración y análisis de los tres momentos de la impresión de amor, hay locuciones «Padre impreso», «Hijo impreso», realmente distintos del «Padre no impreso» y del «Hijo no impreso» (p. 65), y

antes (p. 47) «El Espíritu Santo antes (con anterioridad de origen) de salir del Padre se identificaba con el Padre...», que ya sólo por lo exóticas en materia tan delicada deberían haberse evitado. A lo sumo podría concedérseles el valor de una metáfora más o menos discutible.

DON ANTONIO COMELLAS Y SAN BUENAVENTURA

Por fin vamos a responder al Dr. Pont y a la opinión de otros bergadanes sobre el testimonio de San Buenaventura para que no se crea que evadimos la dificultad.

Leída, pues, con la máxima atención la cuestión de San Buenaventura que cita el Dr. Pont, p. 53, I Sent. d. 20, a. 2, q. 2. no vemos en qué pueda fundar la teoría de Comellas sobre la procesión del Espíritu Santo y su propia exposición.

Desde luego no hallamos en el Santo el amor de concupiscencia en Dios, (en el sentido de Comellas) ni la unidad de transfusión, ni que el Espíritu Santo sea la unidad física y metafísica de entrambos. Más aún, parece excluírla formalmente (unidad formal entendemos, sc. lo que es la razón formal e inmediata de su unidad), al decir ad. 4 (que no cita expresamente el Dr. Pont): «cum nectere dicatur Spiritus Sanctus, *quia ab utroque procedit*... et ideo non significatur quod aliquid *det* Patri et Filio, sed quod magis recipiat»; ahora bien si fuese su unidad formal les daría algo.

El Santo repite la doctrina común que el Padre y el Hijo son uno en la naturaleza y en la espiración *activa*; esto dice en ad 2, que copia el Doctor Pont «quia *originaliter* conveniunt, *quia una persona oritur ab utroque*» Es la confusión entre la espiración activa y la pasiva, en que incurre continuamente la teoría. Además en ad 3 (que tampoco copia), dice, como todos, que el Espíritu Santo se dice unidad, nexo «ut in amore, cujus est nectere», es decir, el amor *formal* tiende a la unión (unidad) natural de ambos, si ya no la tienen, si la tienen se complace en ella; y es además «unio affectus». Ahora bien; el amor formal es uno en el Padre y el Hijo; y como el Espíritu Santo procede por este amor, es la hipóstasis del amor; y por esto se le apropian los efectos formales de éste.

Esta nos parece ser, no otra la doctrina del Santo. El que el nombre amor, nexo, etc., sean propios del Espíritu Santo, cuando se toman nocionalmente, es, como explica Santo Tomás, porque no tenemos nombres especiales para expresar el término producido por amor, como tenemos el término «verbo» en la procesión por intelección.

Resulta, pues, que la teoría de Comellas no es la de San Buenaventura. Por algo dijo el autor del célebre discurso que su teoría es nueva *incondita*, y Gómez Izquierdo la calificó de *originalísima*.

RELACION INTERESANTE

Y vamos a terminar esta cuestión con la relación de los siguientes datos.

Como queda anotado en la Biografía de Comellas, que publicó el Seminario de Solsona, en la pág. 49, su sobrina política nos comunicó algunos datos y entre ellos el hondo disgusto que afectó intensamente a Comellas en un viaje a Madrid, según tradición familiar. Dice así esta nota biográfica: «Una de las veces que fué a esta última capital (Madrid) recibió el disgusto mayor de su vida». Nosotros no sabemos ni podemos explicar este disgusto sino a base de una confusión: o sea, que pasó este hondísimo disgusto cuando desde la Nunciatura de Madrid se le envió por medio del I. Vicario Capitular, la respuesta de la Sagrada Congregación del Indice. Sin duda nunca en su vida recibió Comellas disgusto mayor.

Se ha de tener en cuenta también en este lugar una nota de Gómez Izquierdo: «Para evitar torcidas interpretaciones de su Disertación y dar público testimonio de su ortodoxia, Comellas escribió más sobre este asunto aclarando sus ideas sobre el misterio de la Trinidad. Qué escribió y en dónde, no nos ha sido posible averiguarlo.»

Finalmente en su Biografía se lee el siguiente relato muy importante: «El hijo del tipógrafo Pedro Sant (el único impresor de Solsona en aquella fecha), narra haber oído a su padre que un día se presentó a la imprenta Mn. Comellas a recoger una obra cuyo título y asunto queda desconocido, destruyendo todo aquel impreso».

Las tres notas que acabamos de transcribir parecen guardar entre sí verdadera trabazón.

Toda la dificultad en determinar esta fecha está en dar la respuesta a cuándo tuvo lugar ésto: ¿antes del envío de la consulta a Roma o después de haber recibido la respuesta?

Con todo, estas circunstancias no alteran ni pueden alterar nuestro juicio expresado sobre el discurso de las Procesiones divinas.

EN NUESTRO DESCARGO

En la pág. XIV de la *Introducción a la filosofía* se leen estas interesantísimas palabras que copiamos al pie de la letra, para que sean aplicadas en nuestro caso: «A nadie queremos ofender con nuestras apreciaciones y juicios críticos. Buscando siempre la verdad y con la mira a cooperar a su triunfo, nos vemos en la precisión de impugnar ciertas doctrinas profesadas por personas a quienes amamos y respetamos en alto grado. De un modo especial sentiríamos en el alma que se nos tuviera por poco afectos al insigne Balmes, a quien alguna vez impugnamos en el presente escrito.

Tenemos a Balmes por una de las más legítimas glorias de España contemporánea, admiramos su ingenio peregrino, leemos con fruición y provecho sus escritos y vamos a orar ante sus cenizas en los claustros de la catedral de Vich cuando visitamos aquella ciudad.»

Y más tarde, en la página 279 de la misma *Introducción* donde se habla de la doctrina de Balmes, rebate diferentes afirmaciones de la doctrina escocesa del célebre filósofo vicense y termina con este párrafo en la página 284:

«No hemos tenido reparo en hacer estas y otras observaciones tocante a ciertas doctrinas de Balmes, porque amamos la justicia y deseamos la difusión de la verdad.»

UNA ADVERTENCIA IMPORTANTE

Al acabar estas observaciones dirigidas al autor de la réplica a nuestro artículo sobre el famoso discurso, debemos recordar dos advertencias: una del Cardenal Billot y otra del mismo Comellas.

En primer lugar: en la crítica de conjunto que establecimos en la página 43 de nuestro primer trabajo sobre este famoso discurso, hicimos una observación que se confirma con una cita del Cardenal Billot en su magnífico tratado sobre la Trinidad, pág. 335:

«Siempre se ha de tener presente aquella advertencia de los teólogos que expresa Billot con estas palabras: «Coeterum meminisse opportet finis ad quem haec nostra disquisitio ordinatur. Neque, enim, quae ad psychologiam pertinent nunc considerantur propter se et ratione sui, neque, iterum, adstruuntur ut fundamenta quibus doctrina de Trinitate personarun innititur, sed solum inquirimus exempla quae juvent aliquo modo ad concipiendum id quod de divinis processionibus revelatio docet.»

Y por fin en el número 9 de su discurso refuta Comellas el antropomorfismo atribuído a los escolásticos por el teólogo alemán Hischer.

Dice Comellas: «Si Hischer hubiera examinado más profundamente la prueba de los Escolásticos, hubiese visto que los hechos aducidos del alma no constituyen fundamento de prueba. Este fundamento está en la infinidad de Dios, en la perfección de la producción del verbo y del amor espirativo y en la tendencia a la unión. Los hechos humanos son aducidos para ejemplo e iluminación de los arcanos de Dios. Y si el hecho de la tendencia a la unión se junta a la prueba, no se toma como un simple hecho humano, sino como un hecho universal, necesario, intrínseco a la naturaleza de la misma espiración».

Y con todo lo dicho hasta aquí, queda contestada la réplica de nuestro docto y querido Dr. D. Luis Pont, de Berga, tanto más amigo cuanto más trabaje por hacer conocer al Rvdo. Comellas, gloria de Berga y del Obispado de Solsona.

VALOR DE LAS ENCÍCLICAS A LA LUZ DE LA «HUMANI GENERIS»

por

JOAQUÍN SALAVERRI DE LA TORRE, S. I.

Catedrático de Teología
en la Universidad Pontificia de Comillas

Pío XII consagra un apartado de su Encíclica [1] a inculcar la necesidad y obligación de acatar las enseñanzas del Magisterio Eclesiástico en general, y en particular dedica un precioso párrafo al Magisterio de las Encíclicas, en que dice [2]:

> «Ni se ha de pensar que no exigen de suyo asentimiento las cosas que en las Letras Encíclicas se proponen, dado que en ellas los Pontífices no ejercen la suprema potestad de su Magisterio. Pues tales cosas las enseña el Magisterio ordinario, del que también vale aquello: *El que a vosotros oye a mí me oye* (Lc. 10; 16); y las más de las veces las cosas que en las Letras Encíclicas se proponen e inculcan, ya por otras razones pertenecen a la doctrina católica. Y si los Sumos Pontífices en sus Actas expresan de intento su parecer sobre alguna cosa hasta entonces controvertida, a todos es manifiesto que aquella cosa, según la mente y voluntad de los mismos Pontífices, no puede ya tenerse por tema de libre discusión entre los teólogos».

Estas palabras de Pío XII, nos sugieren sobre nuestro tema las cuestiones principales que siguen:

1.ª ¿Qué son las Encíclicas?
2.ª Valor o autoridad de las Encíclicas.
3.ª ¿Llegan a la suprema categoría de definiciones infalibles?
4.ª Asentimiento de la mente que es debido a las Encíclicas.

I. ¿QUE SON LAS ENCICLICAS?

En las Actas de los Sumos Pontífices ocurren frecuentemente los dictados de *Epistola Encyclica*, de *Litterae Encyclicae* y simplemente el de *Encyclica*. En la «*Humani generis*» Pío XII sólo menciona esplícitamente la denominación de *Litterae Encyclicae* y lo hace hasta ocho veces [3].

¿Qué son, pues, las Encíclicas?

Ἐγκύκλιος Ἐπιστολή= *Epistola Encyclica, y* Ἐγκύκλια Γράμματα= *Litterae*

1. *Act. Apost. Sed.* 42 (1950) 561-578.
2 *AAS* 42 (1950) 568.
3. Pío XII, «*Humani generis*»: *AAS* 42 (1950) 561, 567, 568, 570, 571.

Encyclicae, son las denominaciones, con que más comúnmente se las designa en griego y en latín, que traducidas al castellano significan *Cartas Circulares* [4]. El carácter específico de *Circulares* lo expresan ya al comienzo, en el saludo a los destinatarios: «A los Venerables Hermanos Patriarcas, Primados, Arzobispos y Obispos». Así comienzan la primera Encíclica de Benedicto XIV en 1740 y la última de Pío XII en 1951 [5]. De modo semejante la Encíclica de Martín I del año 649: «A los Obispos, Presbíteros, Diáconos, Abades, Monjes, Continentes y a la universal y santa plenitud de la Iglesia Católica» [6].

San Basilio ha definido con acierto la epístola diciendo, que es «el medio de que se valen para conversar los ausentes» [7]. Este carácter de conversación entre ausentes lo destaca Pío VII en su Encíclica inaugural del 1800, cuando dice, que «nada Nos es más dulce y agradable que el conversar con Vosotros al menos por medio de esta carta» [8].

La definición de San Basilio cuadra bien a las tres clases principales de cartas que dentro del género epistolar distinguía Cicerón: informativas, familiares y graves [9]. Las oficiales de los Sumos Pontífices están más bien comprendidas bajo la especie de epístolas graves, por la gran semejanza que tienen con las de carácter doctrinal, propias de los filósofos en las literaturas clásicas, y sobre todo por la autoridad, que tanto las asemeja a las que los anales del Imperio Romano llaman «*Epistolae Principis*». El clasicista Brassloff nos dice de éstas, que eran una especial y la más frecuente forma de Constituciones imperiales y que los juristas las equiparan con los edictos y decretos de los Príncipes [10]. Algo parecido se puede decir de las cartas de los Romanos Pontífices, dentro del amplísimo objeto de su triple potestad, doctrinal, sacramental y disciplinar, que por derecho divino le compete en grado sumo.

En las Actas pontificias no es constante la división en clases de las cartas del Pontífice. Puede verse en los tratadistas de Derecho Canónico la múltiple variedad de dictados con los que designaban las cartas pontificias en la edad antigua [11]. En la edad media con el Decreto de Graciano

4. Du Cange, *Glossarium mediae et infimae graecitatis.* Ἐγκύκλια, 1, 347. Id *Glossarium mediae et infimae latinitatis, Epistolae,* 3, 280. Sykutris, Paulys-Wissowa, *Real-Encyclopaedie der classischen Altertumswissenschaft. Supplementband* 5, 185-220: *Epistolography.* E. Mangenot, *Dict. Théol. Cath. Encycliques,* 5, 14-16. H. Thurston, *Cathol. Encyclop. Encuclical,* 5. 413. R. Naz. *Dict. Droit Can. Encyclique.* 5, 338. F. D. Bencini, *De Litteris Encyclicis dissertatio,* (1728). Acc. Cat. Esp. *Colección de Encíclicas* (1948). Introd. pp. 13-33.

5. *Bull. Rom.* (ed. Prati), 25. 3: *AAS* 43 (1951) 497.

6. S. Martín I. *M L* 87. 119: I. Harduin, *Conciliorum Collectio,* 3, 933.

7. S. Basilio, *Epist.* 185, *M G* 32. 662.

8. Pío VII. «*Diu satis*». *Bull. Rom.* (ed. Prati), 35, 25.

9. M. T. Cicero. *Epist. ad diversos,* l. 2, *ad Curionem,* 4 (ed. Lemaire) 15,60; Id. *Epist. ad Quint. fratr.* l. 1 (ed. Lemaire) 17, 547.

10. Brassloff, Paulys-Wissowa, *Real-Encycl. d. classis. Albertumswissenschaft. Epistula,* 6, 204-210.

11. Ph. Maroto, *Instit. Iuris Can.* 1, n. 334-338.

se impuso la denominación común de *Epistolae decretales* para designar en general las cartas del Pontífice. En los tiempos modernos, y a juzgar por las denominaciones del *Bullarium Romanum* y de las Actas de la Santa Sede, advertimos una gran variedad, que los canonistas se esfuerzan en reducir a algunas clases o grupos principales [12].

Después de la obra erudita del Abad Bencini, *De Litteris Encyclicis dissertatio,* publicada en 1728, está aún por hacer la historia de las Encíclicas, que satisfaga a las exigencias críticas de nuestros tiempos. Mangenot, resumiendo la historia de las Encíclicas pontificias, afirma que «aunque es verdad que los Papas desde tiempo inmemorial usaron el dirigir algunas de sus cartas apostólicas a la cristiandad entera, sin embargo no las llamaron Encíclicas. La primera que lleva ese título es la de Benedicto XIV a comienzos de su Pontificado en 1740» [13].

Verdad es que antes de esa fecha no es tan fácil hallar la designación expresa de Encíclica en la literatura epistolar eclesiástica. Con todo, ya en el primer tercio del siglo IV.° (ca. 320), Alejandro, Patriarca de Alejandría, escribió a todos los demás Obispos contra Arrio, y San Epifanio a esas cartas las llama Encíclicas (Ἐπιστολὰς Ἐγκυκλίους) y nos dice que de ellas se conservaban en su tiempo unas 70 [14]. A mediados del mismo siglo IV.° son célebres las dos «epístolas encíclicas» de San Atanasio, una del 340 a todos los Obispos del Orbe, reclamando contra la injusticia de su deposición, y la otra del 356 a los Obispos de Egipto y Libia combatiendo el arianismo [15].

A mediados del siglo V.° fué muy notable el llamado «*Codex encyclicus*», de que nos hablan Casiodoro (ca. 544), Liberato (ca. 563) y Evagrio (ca. 594) [16]. Es una colección de 41 cartas, una del Emperador León, otra del Papa San León Magno, ocho de Prelados particulares y treinta firmadas cada una por los Obispos de otras tantas provincias eclesiásticas, en defensa del Concilio de Calcedonia [17]. De la del Emperador nos dice Evagrio que «con estas Letras Encíclicas (Ἐγκυκλίοις Γράμμασιν), dirigidas a todos los Obispos del Orbe Romano, les consultaba sobre el Concilio Calcedonense». Y de la del Papa San León y de las 39 restantes, atestigua que se contaban «entre las llamadas Encíclicas» (ἐν τοῖς καλουμένοις Ἐγκυκλίοις) [18]. Sobre el mismo tema y en el último tercio del mismo siglo V.° nos refiere Evagrio, cómo Timoteo Eluro aconsejó al intruso Emperador Basilisco «que escribiese unas Letras Encíclicas (Ἐγκυκλίους Συλλαβάς)

12. G. Michiels, *Normae generales Iuris Can.* 1 (1949), p. 213-218; A. van Hove. *Commentarium Lovan. in C I C,* I, 1 (1945). Prolegom. n. 65-67.
13. E. Mangenot. *D T C. Encycliques,* 5. 14.
14. S. Epifanio, *Adv. haer.* l. 2, 2, haer. 69, 4: *M G* 42, 209.
15. S. Atanasio. *M G* 25, 221-240; 537-594.
16. Casiodoro. *De Instit. div. litt.* 11 et 23, *M L* 70. 1123 et 1138; Liberato diac. *Breviarium,* 15. M L 68, 1018. Evagrio, *Hist. ecles.* l. 2, c. 9, *M G* 86, 2527-2532.
17. I. Harduin. *Conciliorum Collectio,* 2, 689-772.
18. Evagrio, *Hist. ecles.* M. G 86, 2527, 2532.

a todos los Obispos del orbe, condenando el Calcedonense y la carta de San León [19]. Y Liberato atestigua que la escribió en efecto y que la llamó Encíclica (quam appellavit Encyclicam) [20].

A fines de la edad antigua o principios de la media, fué de capital trascendencia la carta Encíclica (Ἐπιστολὴ Ἐγκύκλιος) del Papa San Martín I, dirigida «a los Obispos, Presbíteros, Diáconos, Abades, Monjes, Continentes, y a la universal y santa plenitud de la Iglesia católica», condenando solemnemente las herejías hasta entonces conocidas [21]. Se conserva en griego y latín, y el mismo San Martín I la menciona en carta a la Iglesia de Cartago, llamándola «Encyclica Nostra Epistola» (μετὰ τῆς Ἐγκυκλίου ἡμῶν Ἐπιστολῆς) [22].

No pretendemos tejer la historia de los orígenes y uso de las Encíclicas; pero basten los datos que preceden para convencernos de que su empleo en asuntos de la Iglesia, sobre todo en Oriente, es muy antiguo [23].

Hemos mencionado tan sólo algunas de aquellas que expresamente llevan el título de *Encíclicas*. Si conforme a la noción de Benedicto XIV, admitida por todos, hubiéramos de enumerar entre las Encíclicas a las cartas de los Papas dirigidas a todo o parte del Episcopado católico, no acabaríamos de contarlas. Para no citar más que a las que tuvieron singular resonancia en la edad antigua, pudieran muy bien llamarse Encíclicas la que en el siglo II.º escribió o se propuso escribir San Víctor I sobre el día de Pascua [24]; las de San Cornelio a los Obispos del Africa [25] y las de San Esteban I contra los rebaptizantes [26] en el siglo III.º; la de San Inocencio I a los Obispos africanos contra Pelagio [27]; la celebérrima *tractoria* del Papa San Zósimo «per totum orbem missa» condenando el Pelagianismo [28]; la de San Celestino contra Nestorio [29]; las dos de San León Magno, con las que condenó sucesivamente el Priscilianismo y el Eutiquianismo [30]; la de San Gelasio I a los Obispos del Ilírico [31]; la

19. Evagrio, *Hist. ecles.* l. 3, c. 4. *M G* 86, 2596-2598, 2609 s.
20. Liberato, *Breviarium*, c. 16 *M L* 68, 1019 s.
21 S. Martín I, *Epistola Encyclica*, I. Harduin, *Conc. Coll.* 3, 933-946. cf. *M L* 87, 119-135.
22. S. Martín I, *Epistola ad Ecclesiam Carthaginensem*, *M L* 87, 147.
23. El uso de las Encíclicas en casos de excepcional gravedad, lo confirma el hecho de la *Epístola Encíclica* (Ἐγκύκλιος Ἐπιστολή) dirigida por Focio, hacia el año 867, «a los Tronos Arzobispales del Oriente» propugnando «que no era lícito afirmar que el Espíritu Santo proceda del Padre y del Hijo, sino sólo del Padre» *M G* 102, 721.
24. *M G* 20, 490-507; P. Coustant, *Epist. Rom. Pontif.* 91-107.
25. P. Coustant, *L. c.* 123-195; cf. S. Cipriano, *Ep. ad Antonian. M. L.* 3, 763
26. Denzinger, n. 46-47, véanse las notas; P. Coustant, *L. c.* 227-256.
27. S. Inocencio I, *Ep. 29*: P. Coustant. *L. c.* 887-894; *M L* 20, 582-588.
28. Cf. C. Silva-Tarouca, *Instit. Hist. Eccles.* P. 2.ª, fasc. 1, pág. 109-124. «Zosimus scribens ad totius orbis Episcopos» D. 134, 135.
29. Fragmentos en Arnobio. *Conflictus*, 2, 13: *M L* 53, 289 s.
30. S. León, *Epist. 15, Ep. 28, M L* 54, 677, 755.
31. S. Gelasio, *Corp. Script. Eccles. Latin*, 35, *Ep. 81*: *M L* 59, 19.

del Papa San Hormisdas a todos los Obispos del Oriente [32]; la de Pelagio I dirigida al «universo populo Dei» [33]; la de San Agatón a los Obispos congregados en Constantinopla, contra los Monoteletas [34]; la de San Gregorio Magno a los cuatro Patriarcas del Oriente [35], escrita «según antigua costumbre de sus predecesores», como nos lo advierte su biógrafo Juan el Diácano [36].

En la época moderna, notemos desde luego cierta coincidencia con San Gregorio Magno. La Encíclica inaugural de Benedicto XIV versa sobre las obligaciones del cargo pastoral, lo mismo que la de San Gregorio [37]; y en sus Encíclicas inaugurales nos dicen Pío VII y Gregorio XVI, que las escriben siguiendo «una costumbre que data de los tiempos más antiguos», lo mismo que acabamos de oír de la del Papa San Gregorio [38].

Sin embargo, recorriendo el Bulario Romano, no hemos hallado el dictado expreso de *Encíclica* en las cartas pontificias de la edad moderna, hasta Benedicto XIV, en su ya citada «*Epistola Encyclica*», de comienzos de su pontificado en 1740 [39]. La razón de tal omisión nos la da el mismo Benedicto XIV, en el prefacio con que dedica su Bulario a los Doctores y estudiantes de Bolonia. Dice así: «Fué costumbre perpetua de los Romanos Pontífices escribir Letras Encíclicas (Litteras Encyclicas) ya a todos los Obispos, ya a los de alguna provincia, excitándolos a custodiar la fe católica y a la observancia o restauración de las buenas costumbres. Pero en estos últimos tiempos lo hicieron por medio de las Congregaciones Romanas... Elevados al Sumo Pontificado hemos dirigido Nuestras Letras Encíclicas (Litteras Encyclicas) a todos los Obispos o a los de alguna Provincia... y al escribirlas hemos pretendido restaurar una costumbre antigua de Nuestros Predecesores [40]. Este inequívoco testimonio nos confirma en nuestra opinión, de que no es Benedicto XIV el introductor de las Encíclicas, como induce a creer Mangenot, sino el restaurador de un uso que data de los tiempos más remotos de la Iglesia [41].

Benedicto XIV en su largo Pontificado se dirigió muchas veces por carta a los Obispos, ya de todo el Orbe, ya de alguna provincia o nación, pero en su Bulario solamente se da esplícitamente el título de Encíclicas a siete, cinco de ellas dirigidas a todos los Obispos del Orbe y las otras dos, una a los Obispos de Italia y otra a los de Francia [42]. En el prefacio a su Bulario las

32. Denzinger, n. 171, véanse también las notas.
33. Pelagio I: *M L* 69, 399-400.
34. Denzinger, n. 288: *M L* 87, 1165 ss.
35. S. Gregorio: *M L* 77, 468-479.
36. I. Diaconus. *S. Gregorii vita*, l. 2, n. 3: *M L* 75, 88.
37. S. Gregorio: *M L* 77, 468-479; Benedicto XIV: *Bull. Rom.* 25, 3-6.
38. I. Diaconus, *S. Gregorii vita*, l. 2, n. 3: *M L* 75, 88; Pío VII, «*Diu satis*», 15 mai. 1800: *Bull. Rom.* 35, 25; Greg. XVI, «*Mirari vos*», 15 aug. 1832: *Acta Greg. XVI*, 1, 169.
39. *Bull. Rom.* 25, 3-6.
40. *Bull. Rom.* 25, VIII s.
41. E. Mangenot, *D T C*, 5, 14.
42. *Buli. Rom.* 25-28, *Bullarium Benedicti XIV.*

comprende a todas, como hemos visto, bajo la denominación de *Litterae Encyclicae*; sin embargo en el mismo Bulario todas se llaman «*Epistola Encyclica*», menos la dirigida a los Obispos de Italia que se llama «*Encyclicae Litterae*» [43].

El impulso restaurador de Benedicto XIV no parece haber prendido eficazmente en sus *seis* inmediatos sucesores; dado que las Actas de sus Pontificados, en los 73 años que gobernaron la Iglesia, sólo publicaron *siete* Epístolas con la denominación de Encíclicas [44].

Con Gregorio XVI, desde 1831, aparece frecuente y normal el dictado de Encíclica. De las que así se designan expresamente, nos son conocidas, de Gregorio XVI, 16; de Pío IX, 33; de León XIII, 48; de Pío X, 10; de Benedicto XV, 12; de Pío XI, 30; y Pío XII lleva publicadas 22. Son, pues, 185 las cartas de los 14 Pontífices, desde Benedicto IV hasta nuestros días, que expresamente van designadas con el título de Encíclicas. Todas excepto dos, van dirigidas primordialmente y las más de las veces exclusivamente a los Obispos. Las dos curiosas excepciones son, una de Pío IX, que va dirigida a los Superiores Generales de las Ordenes religiosas [45], y la otra de Benedicto XV a los Doctores y alumnos de Letras y Artes con ocasión del Centenario del Dante [46].

De las 63 anteriores a León XIII, todas se titulan «*Epistola Encyclica*», excepto dos «*Litterae Encyclicae*», una a los Obispos de Italia, de Benedicto XIV [47] y la otra a todo el Episcopado de Pío VII [48]. De las de León XIII se llaman 39 *Epistolae* y sólo 9 *Litterae Encyclicae*. Al contrario de las de Pío XI, 23 son *Litterae* y sólo 7 *Epistolae Encyclicae*. De Pío X, Benedicto XV y Pío XII, una mitad son *Epistolae* y la otra *Litterae Encyclicae*. En León XIII prevalece aún el dictado de *Epístola*, pero ya usó también bastante el de *Litterae Encyclicae*; sin embargo no aparece en él la razón de tal diferencia, puesto que sus grandes Encíclicas doctrinales, dirigidas a todo el Episcopado, se hallan lo mismo en el uno que en el otro grupo. Así, por ejemplo, entre las *Epistolae Encyclicae* se encuentran la «*Aeterni Patris*», la «*Immortale Dei*», la «*Satis cognitum*», etc.; y entre las *Litterae Encyclicae*, hallamos la «*Libertas*», la «*Rerum novarum*», la «*Providentissimus Deus*», etc.

Después de León XIII y sobre todo desde Pío XI, ya aparece la discriminación neta entre las *Epistolae* y las *Literrae Encyclicae*, pues se llaman *Litterae* las que se destinan a todos los Obispos del Orbe y versan sobre temas dogmáticos o pastorales de mayor importancia, mientras que el títu-

43. *Bull. Rom.* 28, 196.
44. Clem. XIII, Clem. XIV, Pío VI, Pío VII, León XII, Pío VIII: *Bull. Rom.* 29 ss.
45. Pii IX, *Acta* I, 46.
46. *AAS* 13 (1921) 209.
47. *Bull. Rom.*, 28, 196.
48. *Bull. Rom.* 35, 25.

lo de *Epistola Encyclica* se da, a las que se dirigen a parte del Episcopado, como la *Mit brennender Sorge* al Episcopado alemán, o a las que versan sobre asuntos de menor importancia o de carácter transitorio, como las once *Epistolae Encyclicae* que Pío XII dirigió a todo el Episcopado, ordenando oraciones por alguna necesidad de la Iglesia.

Las Encíclicas, que van dirigidas a todos los Obispos del Orbe católico, se llaman universales, y pueden ser disciplinares o doctrinales, según desarrollen como principal intento un tema de disciplina o de doctrina. Lo que Pío XII nos dice en la «*Humani generis*» sobre las Encíclicas, advirtamos que lo dice expresamente y sin excepción de las *Litterae Encyclicae* [49], y por consiguiente se ha de entender sobre todo de aquellas Encíclicas, que ya en nuestros días tienen esa denominación específica, o sea, de aquellas que son universales y desarrollan un tema referente o a la fe o a las buenas costumbres.

II. VALOR DOCTRINAL DE LAS ENCICLICAS

Sobre el valor doctrinal de las Encíclicas, la «*Humani generis*» nos enseña, que son intervenciones del mismo Magisterio de la Iglesia, por medio de las cuales el Magisterio vivo ejerce su oficio ordinario de intérprete auténtico, único, de las fuentes de la revelación, al que como a norma deben atenerse en sus investigaciones los teólogos, abandonando en particular los métodos de exégesis ajenos a los principios y normas de hermenéutica propuestos en las Encíclicas, y procurando comprobar con argumentos teológicos sus enseñanzas [50].

En particular de sí misma nos dice la «*Humani generis*», que es una intervención del Magisterio de la Iglesia para advertir y alejar del peligro, en que los filósofos y teólogos actualmente se hallan, de apartarse de la verdad revelada y de arrastrar al error consigo a otros. Y por eso advierte gravemente, que no pueden *tuta conscientia* ejercer el oficio de la enseñanza en Institutos eclesiásticos, sino aquellos que religiosamente acepten y observen con exactitud las normas de doctrina que se ordenan en la misma Encíclica, cuidando de no traspasar los límites que en ella se establecen [51].

Teniendo ante la vista el panorama histórico de las Encíclicas, que acabamos de hacer, ya podemos entrar como en terreno conocido para examinar el valor doctrinal que a las Encíclicas compete. No podemos pro-

49. *AAS* 42 (1950) 567, 568, 570, 571.
50. Pío XII, «*Humani generis*»: *AAS* 42 (1950) 568-570.
51. Pío XII, «*Humani generis*»: *AAS* 42 (1950) 564-578.

ceder *a priori,* sino que debemos averiguar cuál es la mente de los Sumos Pontífices sobre esos sus documentos doctrinales [52].

Un indicio, no despreciable, del valor de las Encíclicas lo hallamos en el lugar preferente que se las asigna constantemente en las Colecciones de documentos pontificios. Prescindiendo de las Colecciones carentes de autenticidad, nos fijaremos tan sólo en la colección *auténtica* de las Actas Pontificias, que a partir de 1909 comenzó a publicarse en el Pontificado de Pío X [53]. Observamos en ella que bajo el dictado general de *Acta Summi Pontificis,* se comprenden *estas clases y en este orden* de documentos: Litterae Encyclicae, Epistolae Encyclicae, Litterae decretales, Epistolae Apostolicae, Constitutiones Apostolicae, Motu proprio, Litterae Apostolicae y Epistolae. De ellos los que tienen la forma epistolar característica, con el saludo a los destinatarios al principio y la bendición de despedida al fin, son las Litterae Encyclicae, las Epistolae Encyclicae, las Epistolae Apostolicae y las Epistolae. Los demás tienen más bien la forma peculiar de los decretos.

Entre todos los documentos pontificios se les concede, pues, el primer lugar a las *Litterae Encyclicae* y el segundo a las *Epistolae Encyclicae.* Esto es lo normal, porque algunas pocas veces, por la índole peculiar de la materia, se alteró este orden, como en los cuatro primeros años de las *Acta Apostolicae Sedis,* años 1909 a 1912, se antepusieron a las Encíclicas las Constituciones Apostólicas, y en los tomos 36, 40 y 41, correspondientes a los años de 1944, 48 y 49, las Letras decretales de canonización de Santos se antepusieron a las Encíclicas. Pero en el tomo 42, del año 1950, han vuelto a colocarse las Letras decretales de las Canonizaciones después de las Encíclicas. Sólo por la razón obvia de su singularísima importancia, la Constitución Apostólica «*Munificentissimus Deus*», en que se definió la Asunción, se antepone en este último tomo a la Encíclica «*Humani generis*».

Benedicto XIV, cuyos merecimientos como restaurador de las Encíclicas hemos destacado, señala las características principales, de las que se puede deducir el valor de las Encíclicas. Fijando el autor, los destinatarios, la finalidad y el objeto, nos dice, que «las Letras Encíclicas han sido el medio de que perpetuamente se valieron los Romanos Pontífices para excitar a los Obispos del Orbe, o a los de alguna Provincia, al mantenimiento de la Fe católica y a la observancia o restauración de las buenas costumbres» [54]... «En la persuasión de que han de tener mayor fuerza las cartas que el Papa por sí mismo escriba a los Obispos, que las escritas por otros, aun con la autoridad del Pontífice, por la mayor benevolencia

52. P. Nau, *L'autorité doctrinale des Encycliques, La Pensée Cath.* (1950) 15, 47-63; 16, 42-59.
53. *Act. Apost. Sed.* 1-43 (1909-1951).
54. *Bull. Rom.* 25, p. VIII.

pontificia que significan las epístolas del mismo Papa a los Obispos, unidos a él con el vínculo de la fraternidad» [55].

Benedicto XIV nos dice, pues, de las Encíclicas, que su autor es el mismo Sumo Pontífice en cuanto tal, los destinatarios son los Obispos unidos a él con los vínculos de la fraternidad, el objeto, es el sagrado depósito del dogma y la moral, la finalidad es el mantenimiento incólume de la fe y las costumbres cristianas, su autoridad es mayor que la de los demás documentos de la Santa Sede, su significación es de singular benevolencia del Papa hacia los Obispos. De donde podemos concluir sobre el valor de las Encíclicas, que son documentos del Magisterio supremo y universal de la Iglesia, en materia grave, de singular autoridad entre los actos magisteriales ordinarios de la Santa Sede.

Esta conclusión nos la explican más y la completan las enseñanzas de otros Pontífices. Así, considerando en primer lugar la relación que necesariamente existe entre el autor y los destinatarios de las Encíclicas, advertimos que por ellas los Sumos Pontífices se proponen cumplir aquel mandato recibido de Cristo en San Pedro, de «Confirmar a los Hermanos» (Lc. 22, 32). Expresamente lo dice en su Encíclica inaugural Pío VII: «A escribiros esta carta, Venerables Hermanos, nos exhorta e impulsa vehementemente la obligación de aquel oficio, que es Nuestro propio y principal deber, encomendado y declarado por aquellas palabras: «Confirma a tus Hermanos»; ya que en esta misérrima y turbulenta edad, como nunca en mayor grado, Satán nos combate a todos para cribarnos como trigo» (Luc. 22, 32) [56].

En las mismas ideas abunda la primera Encíclica de Gregorio XVI, cuando patéticamente afirma: «Podemos en verdad decir, Venerables Hermanos, que en esta hora impera la potestad de las tinieblas para cribar como el trigo a los hijos de elección... Por eso el fin principal de nuestros esfuerzos y de nuestra asidua vigilancia es custodiar el sagrado depósito en medio de una tan grande conspiración de los hombres perversos, que se empeñan en combatir y destruir la fe... Os escribimos, pues, Venerables Hermanos, para que, vestidos del escudo de la fe, os esforcéis por pelear estrenuamente las batallas del Señor; ya que a Vosotros corresponde principalmente estar firmes, como baluarte, contra toda altivez que se levanta contra la ciencia de Dios» (2 Cor. 10, 5) [57].

La misma finalidad, de confirmar a los Hermanos en el Episcopado, la expresa San Próspero de Aquitania. Refiriéndose a la *tractoria* del Papa Zósimo contra los Pelagianos, verdadera Encíclica, pues nos dice que la escribió «ad totius orbis Episcopos» (D. 134), la caracteriza afirmando, que

55. *Bull. Rom.* 25, p. IX.
56. Pío VII, «*Diu satis*»: *Bull. Rom.* 35, 25.
57. Gregorio XVI, «*Mirari vos*»; *Acta Greg. XVI*, 1, 169, 170, 173.

con ella el Papa «ad impiorum detruncationem, gladio Petri dexteras omnium armavit Antistitum» [58].

Esta potestad de confirmar a sus Hermanos, de la que son ejercicio las Encíclicas, nos manifiesta palmariamente que las Encíclicas son actos de autoridad suprema del Magisterio, de aquella potestad primacial que Cristo concedió exclusivamente a Pedro sobre los demás Apóstoles cuando le dijo: «Confirma a tus Hermanos» (Lc. 22, 32). O expresando el mismo pensamiento con palabras de Benedicto XIV, las Encíclicas son actos magisteriales de la potestad suprema propia y exclusiva «del Vicario de Cristo en la tierra», «del Príncipe de los Apóstoles», «del Pastor de los Pastores», o sea, «de aquél a quien Cristo confió el encargo de apacentar, no sólo a los corderos de su rebaño, sino también a las ovejas, es decir, a los Obispos del Orbe, llamados a compartir las solicitudes de aquel cargo pastoral, cuya plenitud ha sido encomendada por Dios al Papa en aquellas palabras: «Pasce agnos meos, pasce oves meas» (Jo. 21, 15-17 [59]. El mismo sentir sobre las Encíclicas nos manifiestan a cada paso los Romanos Pontífices en las suyas hasta nuestros días, como Pío IX en la «*Amantissimus humani generis*», Pío XI en la «*Casti connubii*» y Pío XII en la «*Summi Pontificatus*» [60].

No son, pues, las Encíclicas, de que hablamos, meras exposiciones doctrinales dirigidas a los Obispos del orbe, con sólo el nobilísimo fin de difundir y defender la verdad y la moral cristiana, como lo fueron, por ejemplo, las Encíclicas de San Alejando y San Atanasio [61]; sino actos de verdadera y estricta potestad suprema del Magisterio universal, que personalmente compete a aquel que, como sucesor de San Pedro en el Primado, es el único Vicario de Cristo en la tierra.

La conclusión que acabamos de obtener a vista de la relación en que se nos presentan el Autor y los destinatarios de las Encíclicas, se confirma y fundamenta al estudiar la finalidad primordial por la que los Papas las escriben. Esa finalidad la expresa con frase lapidaria San León Magno, cuando nos da la razón por la que escribió su célebre epístola a Flaviano y demás Obispos del Sínodo de Calcedonia, y es, «ut per totum mundum una sit fides et una eademque confessio» [62]. Tal es, en una palabra, la finalidad primordial de las Encíclicas doctrinales, la unidad de la fe y de la doctrina en toda la Iglesia.

58. Prosper, *Contra Collatorem*, 27: *M L* 51, 271. Sobre la célebre *tractoria* de San Zósimo y el significado de la voz tractoria, Coustant, *Epist. Rom. Pontif.* 650, 991-997; S. August: *M L* 33, 226; 43, 678; Dion. Exig. *M L* 67, 206 a.

59. Benedicto XIV, «*Ubi primum*»; *Bull. Rom.* 25, 3.

60. Pío XI, «*Casti Connubii*»: *AAS* 22 (1930) 540; Pío XII, «*Summi Pontificatus*»: *AAS* 31 (1939) 418, 420, 447; Pío IX, «*Amantissimus humani*»: *A P IX*, 3, 425.

61. S. Alejandro, cf. S. Epifanio, *M G* 42, 209; S. Atanasio, *M G* 25, 221-240; 537-594.

62. S. León I, *Epist.* 33, 2: *M L* 54, 799.

Después de un atento examen de los móviles más profundos que han inducido a los Papas a comunicar su pensamiento con todos los Obispos del orbe, se llega a la convicción de que, el celo apostólico por la unidad de la doctrina en toda la Iglesia, es la razón más poderosa que ha inspirado las grandes Encíclicas doctrinales, desde las de San León Magno, a mediados del siglo V.º hasta la «*Humani generis*» de Pío XII en 1950 y la «*Sempiternus Rex*» que acaba de publicarse.

Para no mencionar más que algunas de la edad moderna, nos contentaremos con recordar las «*Mirari vos*» y «*Singulari Nos*» de Gregorio XVI sobre el indiferentismo religioso de su tiempo [63], las «*Qui pluribus*» y «*Quanta cura*» de Pío IX sobre el racionalismo, naturalismo y laicismo de la edad contemporánea [64], las «*Aeterni Patris*», «*Diuturnum Illud*», «*Immortale Dei*», «*Satis cognitum*», «*Libertas*», «*Rerum novarum*», «*Providentissimus Deus*» y otras de León XIII, en las que con profundidad y tersura admirables abordó todos los grandes problemas que afectaban a la fe y a las costumbres cristianas de nuestro siglo [65]; la «*Pascendi*» de Pío X, descubriendo las más profundas raíces de ese verdadero cáncer de nuestra fe, que llamamos *Modernismo* [66]; la «*Spiritus Paraclitus*» de Benedicto XV sobre las Sagradas Escrituras [67]; las «*Studiorum ducem*», «*Divini illius Magistri*», «*Casti connubii*», «*Quadragesimo anno*», «*Ad Catholici sacerdotii*» y «*Divini Redemptoris*» de Pío XI, equiparables a las de León XIII por la profundidad y gravedad de los problemas de nuestros tiempos que por ellas se abordan y esclarecen [68]; las «*Summi Pontificatus*», «*Mystici Corporis*», «*Divino afflante Spiritu*», «*Mediator Dei*», «*Humani generis*» y «*Sempiternus Rex*» de Pío XII, que desarrollan temas de candente actualidad que afectan a lo más íntimo de la vida de la Iglesia en nuestros días [69].

Este rápido recorrido pone de manifiesto la solicitud apostólica, con que los Vicarios de Cristo, fieles a su deber sagrado de custodios de la fe, han elevado oportunamente su voz augusta, para orientar a todos los Obispos y fieles del orbe, en todas las cuestiones doctrinales de alguna importancia, que en la sucesión de los tiempos se plantean al creyente.

Y lo han hecho así, conscientes del deber que les incumbe de procurar ante todo y sobre todo la más perfecta unidad de doctrina en la Iglesia, como hermosamente nos lo explica Gregorio XVI, cuando nos dice: «Debéis

63. Gregorio *XVI*, *Acta Greg. XVI*, I, 169, 433.
64. Pío IX, *Acta Pii IX*, I, 4; III, 687.
65. León XIII, *ASS* 12, 97-115; 14, 3-14; 18, 161-180; 28, 708-739; 20, 593-613; 23, 641-670; 26, 269-292.
66. Pío X, *ASS* 40, 593-650.
67. Benedicto XV, *AAS* 12 (1920) 385-422.
68. Pío XI, *AAS*, 15 (1923) 309-326; 22 (1930) 49-86; 539-592; 23 (1931) 177-228; 28 (1936) 5-53; 29 (1937) 65-106.
69. Pío XII, *AAS* 31 (1939) 413-453; 35 (1943) 193-248; 297-326; 39 (1947) 521-595; 42 (1950) 561-578; 43 (1951) 625-644.

trabajar y velar asiduamente, Venerables Hermanos, para que el depósito de la fe se mantenga incólumen... El juicio de la sana doctrina y el régimen y administración de la universal Iglesia, al Romano Pontífice corresponden... Lo propio de cada Obispo es la adhesión fidelísima a la cátedra de Pedro, para custodiar religiosamente el sagrado depósito... Deber nuestro es, Venerables Hermanos, llevar a nuestras ovejas únicamente a aquellos pastos que les sean saludables y estén inmunes de la más tenue sombra de infección». Y ardiendo en celo por la unidad, prorrumpe en esta exhortación: «Agamus idcirco in unitate spiritus communem nostram, seu verius, Dei causam, et contra communes hostes pro totius populi salute, una omnium sit vigilantia, una contentio» [70]. No es fácil hallar frases que expresen más fervientemente la aspiración nobilísima a la unidad doctrinal, que los Pontífices se proponen obtener mediante sus Encíclicas.

Ni es de maravillar que los Papas se muestren tan celantes por obtener esa unidad, dado que, según lo que nos enseña el Concilio Vaticano, la unidad del Episcopado y mediante ella, la unidad de todos los creyentes son precisamente toda la razón de ser del Primado instituído por Cristo: «Para que el mismo Episcopado fuese uno e indiviso, nos dice el Vaticano, y para que mediante los Sacerdotes unidos mutuamente entre sí, la multitud de todos los creyentes se conservase unida en la fe y comunión, el Pastor eterno y Obispo de nuestras almas, haciendo a Pedro Superior de los demás Apóstoles, en él instituyó el perpetuo principio y visible fundamento de una y otra unidad» (D. 1821). Es pues la unidad la función más esencial, propia y característica del Primado, es la finalidad primordial y céntrica de la misma constitución primacial de la Iglesia. Por eso no es de extrañar que después del Vaticano, León XIII haya dedicado exclusivamente una de sus mejores Encíclicas, la «*Satis cognitum*», a explicar y matizar en todos sus detalles la razón y los fundamentos de esa unidad [71].

Siendo esto así, se comprende que los Papas por sus Encíclicas se esfuercen por orientar doctrinalmente a los Obispos y les exijan el que se atengan a las doctrinas que en esas Encíclicas les proponen: «Os hemos escrito estas Letras Encíclicas para que cuantas veces celebréis vuestros Sínodos y cuando instruyáis en las sagradas doctrinas a vuestros diocesanos, ninguna cosa propongáis que sea ajena a Nuestro sentir—nihil omnino alienum proferatur ab iis sententiis quas superius recensuimus—, e instantemente os amonestamos a que con toda solicitud procuréis que nadie en vuestras Diócesis se atreva a enseñar otra cosa de palabra o por

70. Gregorio XVI, *Acta Greg. XVI*, 1, 170.
71. León XIII, «*Satis cognitum*»: *ASS* 28, 708-739. La misma doctrina se halla más sumariamente expuesta por Pío IX, ya antes del Vaticano, en su Encíclica «*Amantissimus*»: *Acta Pii IX*, 3, 425.

escrito» [72]. Y por idéntica razón, Pío XI, en su Encíclica «*Mortalium animos*», después de proponer los inmutables principios de la verdadera unidad de la Iglesia, amonesta a los Obispos para que se guarden de las falacias del llamado «*Movimiento Ecuménico*», y les aconseja a que «de palabra o por escrito cada uno de ellos haga llegar al pueblo fiel los principios y razones que en la Encíclica se proponen, a fin de que los católicos sepan lo que han de pensar y hacer en un asunto de tan capital importancia, cual es el de los que intentan obtener de algún modo la unión de todos los cristianos en un solo cuerpo» [73]. No se limitan los Papas a exhortar de cualquier manera a la unidad, sino que exigen el que esa unidad se haga efectiva, aceptando y siguiendo los Obispos, como norma, las enseñanzas que les dan en sus Encíclicas; y esto lo hacen, como lo advierte Pío XI, en el pasaje citado, «conscientes de su apostólico oficio».

De todo lo cual se deduce inmediatamente el verdadero valor doctrinal de las Encíclicas de los Papas. Porque si las Encíclicas, como hemos visto, son actos del Pontífice, por los que se propone cumplir su obligación de hacer efectiva la unidad de doctrina en toda la Iglesia, y si, por otra parte, el cargo de realizar esa unidad es propio, característico y exclusivo del que en la Iglesia tiene la suprema potestad primacial; síguese necesariamente que las Encíclicas, en la intención de los Papas, son actos propios y característicos de su suprema potestad doctrinal, como en frase densa y clara lo ha expresado León XIII por estas palabras: «Cum regendae Ecclesiae Catholicae, doctrinarum Christi custodi et interpreti, Dei beneficio praepositi simus, auctoritatis Nostrae esse iudicamus, Venerabiles Fratres, publice commemorare quid a quoquam in hoc genere oficii catholica veritas exigat»: Frase en que vive en sentido pleno el dicho de San Agustín: «Deus in Cathedra unitatis doctrinam posuit veritatis» [74].

Conforme al pensamiento sobre la unidad de doctrina, que hemos expuesto hasta aquí, y expresando brevemente el sentido de las palabras de Benedicto XIV y Pío XI, que acabamos de citar, podemos muy bien afirmar, que las Encíclicas son órganos de cohesión doctrinal entre los miembros del Colegio Episcopal y su Cabeza, ya que por medio de ellas los Papas promueven, orientan y unifican el Magisterio ordinario de todos los Obispos del orbe.

Esta idea nos sugiere otro aspecto de interés para ahondar más en el conocimiento del valor doctrinal de las Encíclicas, a saber, su relación con el Magisterio universal y ordinario de la Iglesia. Conocida es la doctrina propuesta por Pío IX y definida por el Vaticano sobre la autoridad

72. Benedicto XIV, «*Vix pervenit*»: *Bull Rom.* 25, 593, 5.
73. Pío XI, «*Mortalium animos*»: *AAS* 20 (1928) 7; y en la «*Quas primas*»: «Vestrum postea erit, quidquid de Chº. Rege colendo dicturi sumus, ad popularem intelligentiam et sensum accommodare»; *AAS* 17, 595.
74. León XIII, «*Diuturnum illud*»: *ASS* 14, 4, S. Agust. *Ep.* 105 n. 16: *M. L.* 33, 403.

suprema que a ese Magisterio universal y ordinario corresponde [75]. El fundamento de tan alta autoridad es la formal promesa de la asistencia divina al Colegio apostólico y a su sucesor el Colegio Episcopal hasta la consumación de los siglos [76]. El acto de magisterio del Colegio como tal es expresión de un consentimiento formal de los miembros del Colegio entre sí y con la Cabeza. La adhesión formal de los demás Obispos a lo que enseña el sucesor de Pedro, es tan esencial, que sin ella ni concebirse puede el acto magisterial del Colegio como tal. Ahora bien, para que existan formalmente ese consentimiento y adhesión, ante todo se requiere que los Obispos conozcan el sentir del Papa. Y como el modo más usual de que el Papa se vale para exponer su pensamiento en las cosas que pertenecen a la fe y a la moral, son precisamente las Encíclicas. De ahí el valor doctrinal de ellas, en cuanto que son la clave y el exponente más seguro de lo que enseñan unánimemente los Obispos de todo el orbe, en consonancia formal con las enseñanzas del Papa.

Fuera de esta relación, que dicen al Magisterio universal y ordinario, de que habla el Vaticano [77], las Encíclicas, consideradas en sí mismas, son además actos formales del Magisterio universal y ordinario del mismo Papa. Son actos del Magisterio *universal,* porque van expresamente dirigidas a todos los Obispos del orbe católico. Son actos del Magisterio *ordinario,* porque así nos lo dice taxativamente la «*Humani generis*», por estas palabras: «Las cosas que se proponen en las Letras Encíclicas, son enseñanzas del Magisterio ordinario, del que también vale el dicho del Maestro: El que a vosotros oye, a mi me oye» [78].

Son en verdad actos del Magisterio *ordinario* tanto por la forma como por la intención con que se escriben las Encíclicas. La forma es la de una verdadera carta pastoral, por la que el Papa, como lo advirtió Pío XII, «ejerce el ministerio de la palabra, que es el primero de sus deberes como sucesor de los Apóstoles» [79]. De ahí el estilo de verdaderas cartas, o conversaciones por escrito, propio tanto de las Encíclicas como de las Pastorales de los Obispos a sus diocesanos.

Comparando la forma de las Encíclicas con la de los decretos y constituciones conciliares o con la de las definiciones *ex Cathedra,* se advierte sin dificultad la diferencia de tono que existe entre los actos del Magisterio ordinario y los del Magisterio solemne. La forma de los decretos conciliares y definiciones *ex Cathedra* es la propia del «*solemne iudicium*», concisa, tajante, definitoria, en la que todas las palabras están medidas con precisión, y ordenadas a zanjar con sen-

75. Pío IX, «*Tuas libenter*»: *Acta Pii IX,* 3, 642: D 1683. *Conc. Vatic.*: D 1792. Cf. J. Salaverri, *De Ecclesia, Sacrae Theol. Summa,* I. 3, 552.
76. Mt. 28. 18; Io. 14, 16. 26; 16, 12, 13, cf. J. Salaverri, *L c.* n. 519-523.
77. Ses. III, cap. 3: D 1792.
78. Pío XII, «*Humani generis*»: *AAS* 42 (1950) 568.
79. Pío XII, *Discorsi e Radiomessaggi,* 1942, III, pág. 355.

tencia inapelable la cuestión que deciden. En cambio las Encíclicas, muy parcas en definiciones concisas y condenas rigurosas, usan más bien la forma amplia del que propone una doctrina o analiza un error, con exposición de principios, aportación de pruebas, alegación circunstanciada de causas, deducción de consecuencias, indicación de remedios; y todo ello entreverado oportunamente con paternas exhortaciones a la perseverancia en la verdad tradicional o a la cautela en contra de las novedades peligrosas.

En las definiciones solemnes la forma es más bien la propia de una sentencia judicial, en las Encíclicas al contrario, la de una exposición doctoral. Basta por ejemplo comparar la Constitución Apostólica «*Auctorem fidei*» de Pío VI con la Encíclica «*Pascendi*» de Pío X [80], para advertir del modo más palmario la diferencia que decimos, aunque ambos documentos coincidan en el propósito de rebatir un amplio número de errores dogmáticos, la «*Auctorem fidei*» los errores del Sínodo de Pistoya y la «*Pascendi*» los del Modernismo. Las Encíclicas no son propiamente sentencias del Juez, sino más bien las instrucciones del Padre, que expone su pensamiento, ilumina, orienta, afianza en la verdad y precave del error, con el ánimo y la esperanza de convencer y mover a todos a seguirle.

Esta forma característica del Magisterio ordinario es la que de intento procuran y se proponen en las Encíclicas los Pontífices. Muy frecuentemente nos lo advierten en ellas sus autores, pero de una manera inequívoca nos lo manifiesta Pío XI en la «*Casti connubii*», cuando dice: «Por el cargo de Vicario de Cristo en la tierra y supremo Pastor y Maestro de las almas, nos creemos obligados a elevar nuestra voz apostólica, para alejar, cuanto está de nuestra parte, y preservar de pastos envenenados a las ovejas que nos han sido confiadas. Por eso a vosotros, Venerables Hermanos, y por vuestro medio a la universal Iglesia de Cristo hemos decidido hablaros de la naturaleza del matrimonio cristiano, de su dignidad, de las ventajas y beneficios que de él se derivan a la familia y a la misma humana sociedad, de los errores contrarios a este importantísimo capítulo de la doctrina evangélica, de los vicios adversos a la vida conyugal, en fin, de los medios principales que se deben emplear» [81].

En estas palabras de Pío XI hallamos también claramente expresadas las dos notas esenciales y características de las Encíclicas, que son como el resumen de todo lo que de su valor doctrinal hemos expuesto: la primera es la plenitud de autoridad de que proceden y que encierran, que es lo que significa Pío XI al decir que escribe la suya «Como Vicario de Cristo en la tierra, Pastor y Maestro supremo de las almas»; la segunda es la forma expositiva y parenética propia del Magisterio ordinario. Con

80. Pío VI, «*Auctorem fidei*»: D 1501-1599; Pío X, «*Pascendi*»: D 2071-2109.
81. Pío XI, «*Casti connubii*»: *AAS* 22 (1930) 540.

lo cual queda suficientemente explicado lo que la «*Humani generis*» dice de las Encíclicas, cuando advierte, que «aunque por ellas los Pontífices no ejerzan la suprema potestad de su Magisterio, sin embargo las cosas que se proponen en las Encíclicas son enseñanzas del Magisterio ordinario, del que también vale el dicho del Maestro: El que a vosotros oye a mi me oye» (Lc. 10, 16) [82]. O sea, que las Encíclicas de suyo no son definiciones *ex Cathedra* del supremo Pastor y Maestro de la Iglesia, sino actos del Magisterio ordinario de ese mismo Pastor y Maestro supremo.

III. LAS ENCICLICAS Y LA INFALIBILIDAD

Lo que acabamos de concluir nos plantea ulteriormente un problema ineludible: ¿Son o no infalibles las Encíclicas?

Ante todo hemos de reconocer los hechos que las investigaciones históricas nos obligan a aceptar. Entre las cartas verdaderamente Encíclicas de los Papas de la edad antigua y comienzos de la media, hay algunas que tienen todas las características de la infalibilidad. Después de los diligentes y detenidos estudios de las fuentes más puras, realizados por el P. Carlos Silva-Tarouca, profesor de Historia eclesiástica en la Universidad Gregoriana [83], tenemos que admitir como infalibles por lo menos las Encíclicas siguientes: la celebérrima *tractoria* de *San Zósimo*, escrita «ad totius orbis Episcopos» [84], en la que contra Pelagio y Celestio definió el dogma católico sobre la necesidad de la divina gracia [85]; la de *San Celestino I*, a los Obispos orientales reunidos en Efeso, condenando a Nestorio [86]; las dos de *San León Magno*, condenando sucesivamente al Priscilianismo y el Monofisismo [87]; las dos de *San Gelasio*, una a los Obispos Orientales sobre las dos naturalezas de Cristo, y la otra a los Obispos del Ilírico sobre la fe que se ha de profesar [88]; la del Papa *San Hormisdas*, enviada, para que la suscribieran, a todos los Obispos del Oriente [89]; la de *Pelagio I*, dirigida «Universo populo Dei», con la profesión de fe de la Iglesia católica [90]; la de *San Gregorio Magno*, sobre las obligaciones del cargo pastoral y sobre la fe que se ha de profesar, a los Patriarcas del Oriente [91]; la gran «*Epístola Encíclica*» de *San Martín I*, dirigida a todos los Obispos y a «la

82. Pío XII, «*Humani generis*»: *AAS* 42 (1950) 568.
83. C. Silva-Tarouca, *Inst. Hist. Eccles.* P. II^a, fasc. 1, pág. 86-190.
84. S. Próspero de Aquitania: D 134, 135.
85. C. Silva-Tarouca, *L. c.* p. 117-124.
86. C. Silva-Tarouca, *L. c.* p. 124-132.
87. S. León I, *Epist.* 15 y 28; cf. *Epist.* 88 y 91: *M L* 54, 677 y 755; 929 y 934; Silva-Tarouca, *L. c.* p. 136-148.
88. Cf. C. Silva-Tarouca, *L. c.* p. 154 s.
89. Denzinger, n. 171, véanse las notas.
90. Pelagio I: *M L* 69, 399-400.
91. S. Gregorio M.: *M L* 77, 468-479; cf. Silva-Tarouca, *L. c.* 177-179.

universal y santa plenitud de la Iglesia Católica» contra todas las herejías y en especial contra los Monoteletas [92]; la de *San Agatón*, al Emperador y a los Obispos congregados en Constantinopla, definiendo la fe católica también contra los Monoteletas [93]; la de *Adriano II* a los Obispos del VIII.º Concilio Ecuménico, para que la suscribieran, como efectivamente lo hicieron, condenando todas las herejías y en particular a los Iconoclastas y a Focio [94]. Hemos mencionado nada menos que doce Encíclicas, de entre las publicadas por los Papas en la edad antigua y principios de la media, hasta los comienzos del Cisma de las Iglesias Orientales iniciado por Focio, todas las cuales creemos que se han de tener por verdaderamente infalibles.

Sobre las Encíclicas pontificias en general y sobre las de la edad moderna y contemporánea, dos opiniones extremas se manifestaron y debatieron a principios del presente siglo. Algunos autores, recalcando sobre todo la marcada diferencia de forma, que hemos advertido, entre las definiciones *ex Cathedra* y las Encíclicas, concisa y definitoria en aquellas, amplia y expositiva en éstas; dedujeron que solas las definiciones *ex Cathedra* eran infalibles. Otros, al contrario, subrayando más bien los testimonios con que los Papas nos manifiestan que escriben sus Encíclicas, en ejercicio de la «plenitud de su potestad apostólica» [95], defienden que son también infalibles las Encíclicas.

El P. Choupin, uno de los principales propugnadores de la sentencia restrictiva, defendió tenazmente, que el Papa era infalible solamente en el ejercicio solemne o extraordinario de su Magisterio, o sea, cuando define *ex Cathedra* decidiendo y zanjando en absoluto alguna cuestión de fe o de moral con sentencia judicial definitiva [96].

La otra opinión extrema, defendida principalmente por Monseñor Perriot [97], afirmaba en un principio que todas las Encíclicas doctrinales, como por ejemplo muchas de las de León XIII y la «*Pascendi*» de Pío X, eran verdaderas definiciones *ex Cathedra*. Posteriormente, escudándose sobre todo con la autoridad del Cardenal Billot [98], concedió que hablando estrictamente, no eran las Encíclicas definiciones *ex Cathedra*, pero que,

92. S. Martín I, *Epistola Encyclica*: I. Harduin, *Concil. Collect.* 3, 933-940: *M L* 87, 119-135. 147.
93. Denzinger, n. 288; *M L* 87, 1165 ss.
94. Adriano II: *M L* 129, 36.
95. Gregorio XVI: «deque apostolicae potestatis plenitudine». «*Singulari Nos*»; *Acta Greg. XVI*, 1. 434; Pío IX: «Nos apostolica Nostrae potestatis plenitudine confirmamus»: «*Qui pluribus*»: *Acta Pii IX*, 1, 12; Pío XI: «pro suprema Nostra auctoritate et omnium animarum salutis cura»: «*Casti connubii*»: *AAS* 22 (1930) 560: D 2240.
96. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales du Saint-Siège*, (1928), p. 15-37.
97. M. Perriot. *L'Ami du Clergé* (1903) 802-806. 865 ss.
98. L. Billot. *De Ecclesia* (1927), p. 656. cf. P. Villada, *El decreto «Lamentabili»*: *Razón y Fe* 19 (1907) 154-165.

no obstante, eran ciertamente infalibles en todo lo que directa y principalmente enseñan [99].

Sentir común de los teólogos. Ante todo coinciden en afirmar, que el acto infalible del Papa no está de suyo ligado a forma particular alguna; y así, por ejemplo, Clemente VI definió infaliblemente la doctrina que habían de creer los Armenios en una simple *Epístola* [100]; Pío VI condenó infaliblemente a los Pistoriemes en una *Constitución Apostólica* [101]; Pío IX definió infaliblemente el privilegio de la Inmaculada en unas *Letras Apostólicas* [102]; y Pío XII proclamó solemnemente el dogma de la Asunción en una *Constitución Apostólica* [103]. El carácter accesorio de *Bula* no afecta a la índole interna del documento. Es una formalidad canónica de la que se revisten algunos documentos de singular importancia, tanto los meramente disciplinares como los doctrinales [104].

Lo segundo en que coinciden los teólogos es consecuencia necesaria de lo que acabamos de exponer. Y es que los Papas pueden libérrimamente valerse de las Encíclicas para sus definiciones *ex Cathedra,* como lo hicieron San León Magno y San Martín I en las Encíclicas definitorias que dejamos mencionadas [105]. Las discusiones de los teólogos sobre este valor supremo de algunas Encíclicas, por ejemplo sobre la «*Quanta cura*» de Pío IX, no afectan a esta cuestión de principio o de derecho, que todos dan por inconcusa; versan solamente sobre la cuestión de hecho: ¿si efectivamente es o no definición infalible esa Encíclica con el célebre *Silabo* que la acompaña? [106]. Lo mismo se podía admitir que son definiciones *ex Cathedra,* intercaladas en las Encíclicas, la condena de Lamennais por Gregorio XVI en su «*Singulari Nos*» [107]; la proscripción del *Modernismo,* como resumen de todas las herejías, hecha por Pío X y confirmada como juicio «solemne» por Benedicto XV [108]; y la reprobación de los abusos del matrimonio hecha por Pío XI en la «*Casti Connubii*», que el P. Vermeersch defendió ser una verdadera definición *ex Cathedra* [109].

99. M. Perriot, *L'Ami du Clergé* (1908) 195-200.
100. Denzinger, n. 570a-574a.
101. Denzinger, n. 1501-1599.
102. Pío IX, *Litterae apostolicae «Ineffabilis Deus»*: *Acta Pii IX*, 1, 595, 597, 618. No es exacto el título de *Encíclica* que le da la *Collectio Lacensis* VI, 836.
103. Pío XII, *Constitutio Apostolica, «Munificentissimus Deus»*: *AAS* 42 (1950) 753.
104. Cf. Ph. Maroto, *Instit. Iuris Can.* I, n. 338.
105. Véanse las notas 84 y 89. cf. *ASS* 3, *Appendix* I, pág. 62-64.
106. Rinaldi, *Il valore del Sillabo* (1888); Franzelin *Etudes* (jul. 1889) 358; Choupin, *Valeur des décisions doctrinales du Saint-Siège* (1928), p. 109-157, 187-415; Muncunill, *De Ecclesia,* n. 715-721; de Groot, *De Ecclesia,* q. 16 a. 7; Schultes, *De Ecclesia,* a. 70; Straub, *De Ecclesia,* n. 999-1003; Dublanchy, *D T C.* 7, 1704; Scheeben, *Dogmatik* I, n. 510; De Guibert, *De Ecclesia,* n. 364; Vellico, *De Ecclesia,* p. 438; *ASS,* 3, l. c. en la nota 105.
107. *Acta Gregor. XVI,* I, p. 434. cf. p. 311.
108. Benedicto XV, «*Ad Beatissimi*»: «Decessor Noster omnium haereseon collectum edixit esse et solemniter condemnavit»: *AAS* 6 (1914) 577.
109. Denzinger, n. 2240. A. Vermeersch, *Annotationes in Encycl. «Casti*

Lo tercero, finalmente, en que también están de acuerdo los autores, es que las Encíclicas no suelen ser de hecho el medio empleado directamente, para proponer los juicios solemnes o definiciones *ex Cathedra*; sino más bien para exponer las enseñanzas del Magisterio universal y ordinario de los Papas. Y este sentir lo hace suyo y lo confirma expresamente la «*Humani generis*», cuando dice: «Aunque por las Encíclicas no ejerzan los Pontífices la suprema potestad de su Magisterio, sin embargo, las cosas que en ellas se proponen son enseñanzas del Magisterio ordinario» [110]. De aquí se deduce inmediatamente que el Magisterio ordinario en cuanto tal no es el Magisterio solemne o extraordinario propio de los Concilios Ecuménicos y de las definiciones *ex Cathedra*. ¿Síguese además de ahí que el Magisterio ordinario excluya por eso mismo la infalibilidad? He ahí una cuestión ulterior que no ha sido hasta ahora decidida, aunque reviste sin duda particular interés.

Las palabras de la «*Humani generis*», que acabamos de citar, nos ofrecen buena base para la que creemos solución del problema. Todavía en 1905, Bainvel, en su precioso tratado del Magisterio escribía: «No consta si las Encíclicas son actos del Magisterio ordinario o extraordinario» [111]. En nuestros días, los teólogos consideran comúnmente las Encíclicas como documentos del Magisterio ordinario[112], y la declaración auténtica de Pío XII confirma con su autoridad la misma doctrina. Supuesta esta sólida base ¿podemos sin más aplicar a las Encíclicas las enseñanzas del Concilio Vaticano sobre el Magisterio ordinario?

La definición vaticana, introducida en el esquema *de Fide catholica* a propuesta del Obispo de Ratisbona [113], dice así: «Fide divina et catholica ea omnia credenda sunt, quae in verbo Dei scripto vel tradito continentur et ab Ecclesia, sive solemni judicio sive ordinario et universali Magisterio tamquam divinitus revelata credenda proponuntur» [114]. Como expresamente lo advirtieron en nombre de la *Diputación de la Fe* sus dos Relatores el Primado de Hungría y el Obispo de Paderborn, este párrafo trata directamente de determinar cuál es el objeto material de la fe que han de profesar los fieles, y va dirigido contra aquellos teólogos que restringen lo que se ha de creer de fe divina solamente a las verdades abiertamente definidas por los Concilios Ecuménicos, con exclusión de las demás que la Iglesia docente unánime predica y propone como reveladas por Dios [115].

Connubii»: *Per. Re Can. Mor.* 20 (1931) 52-55; Id. *Definitio infallibilis in Encyclica «Casti Connubii»*: *Div. Tom.* (Piac) 35 (1932) 405-411; F. Hürth, *Litt. Encycl. «Casti Connubii»*: *Scholastik* 6 (1931) 250; Vellico, *De Ecclesia*, p. 441.

110. Pio XII, «*Humani generis*»: *AAS* 42 (1950) 568.

111. J. V. Bainvel, *De Magisterio vivo et Traditione* (1905) n. 101, 6.

112. J. de Guibert, *De Ecclesia*, n. 369.

113. Msi 51, 35; 53, 188, 221.

114. Denzinger, n. 1792. Las vicisitudes de la discusión, véanse en Msi, 51, 35, 47. 216, 223, 224, 225, 229, 234, 235, 322, 336, 337.

115. Io. Simor, *Primas Hungariae*: Msi 51, 47; C. Martín, Ep. Paderborn: Msi 51, 224 s.

Ahora bien, los Padres del Vaticano introdujeron este párrafo en la Constitución *de Fide*, definida en la Sesión III.ª, antes de tratar de la infalibilidad del Papa, que discutieron en la Constitución *de Ecclesia* y la definieron en la Sesión IV.ª. Por lo tanto, no pretendieron tocar con él, ni directa ni indirectamente, la cuestión del Magisterio personal del Papa, como se hizo palmario con ocasión de una enmienda del Obispo de la Habana. Quiso que se aclarara lo que se había de entender por Magisterio ordinario, y dijo: «¿Qué es ese Magisterio ordinario de la Iglesia, que menciona el párrafo propuesto, sino el Magisterio del Romano Pontífice, cabeza de la Iglesia y Vicario de Nuestro Señor Jesucristo?» [116].

Esta interpretación alarmó a otros Padres del Concilio, que con razón observaron, que si se entendía así, no podía ser admitido el párrafo en la Constitución *de Fide*, porque sería hacer pasar oblicuamente y sin discusión la cuestión principal de la infalibilidad del Papa, que se reservó para ser tratada después en la Constitución *de Ecclesia* [117]. Para disipar todo equivoco, el Obispo de Paderborn, en nombre de la *Diputación de Fe* dijo: «declaro que de ningún modo fué intención de la comisión redactora el tocar ni directa ni indirectamente en este párrafo la cuestión de la infalibilidad pontificia» [118]. Y reanudándose la discusión unos días más tarde, volvió a repetir la misma declaración, recalcando que nadie pensase que se trataba en este pasaje del Magisterio infalible de la Sede Apostólica, sino que se había de entender del «Magisterio ordinario de toda la Iglesia dispersa por el orbe», conforme a las Letras Apostólicas «*Tuas libenter*» de Pío IX [119].

Según estos testimonios, es manifiesto que el Vaticano expresamente equipara al juicio solemne e infalible de los Concilios Ecuménicos la proposición del Magisterio universal y ordinario de la Iglesia, cuando le atribuye la misma fuerza suprema de imponer obligación absoluta de fe católica. De la autoridad del Magisterio ordinario de los Papas prescinde meramente, para no prevenir una cuestión que había de ser tratada posteriormente, pero ni la niega ni la prejuzga. Ahora bien, Pío XII nos dice sin restricción alguna de las Encíclicas pontificias, que son actos del Magisterio ordinario y que de suyo exigen el asentimiento de la mente; legítimamente podemos concluir, pues, que en ellas deben ser tenidas como enseñanzas infalibles del Magisterio ordinario todas aquellas afirmaciones que imponen con obligación absoluta de fe católica.

El análisis de la definición vaticana de la infalibilidad pontificia nos lleva necesariamente a idéntica conclusión. Lo que propísimamente definió el Vaticano fué, que la infalibilidad del Papa es la misma que la de la

116. Msi 51, 216.
117. Msi 51, 223.
118. Msi 51, 224-225.
119. Msi 51, 322; Pío IX, «*Tuas libenter*»: Denzinger, n. 1683.

Iglesia: «ea infallibilitate pollere qua divinus Redemptor Ecclesiam instructam esse voluit» [120]. El Relator Vicente Gasser, Obispo de Brixen, explicó muy detenidamente a los Padres del Concilio el sentido de la definición, que es, proclamar la completa igualdad de la infalibilidad del Papa y de la infalibilidad de la Iglesia. Igualdad de naturaleza en cuanto que ambas son inmunes de error, no sólo de hecho, sino también de derecho, o sea, con imposibilidad de errar. Igualdad de causa, que en ambas es la tutela de Cristo y la asistencia del Espíritu Santo. Igualdad de valor, que en ambas es supremo y en sumo grado. Igualdad por el objeto, de modo que la infalibilidad del Papa se extiende enteramente al mismo ámbito de verdades, ni más ni menos que la infalibilidad de la Iglesia [121].

Pues si el Concilio primaria y directamente se propuso definir la entera igualdad de la infalibilidad de la Iglesia y de la del Papa, legítimamente hemos de concluir que son también iguales por el modo como se ejercen. Si pues la Iglesia ejerce su infalibilidad de dos modos, uno extraordinario y el otro ordinario; debemos admitir que también el Papa la puede ejercer de esos mismos dos modos. De lo contrario se seguiría que esa potestad del Papa era, al menos en el modo de su ejercicio, más restringida que la de la Iglesia; lo cual no se puede conciliar con el hecho de que el Papa es quien en la Iglesia tiene la plenitud de la suprema potestad en todos los órdenes [122].

Verdad es que el Vaticano definió directamente sola la infalibilidad del Papa en el ejercicio solemne y extraordinario de su magisterio supremo, al definir que era infalible hablando *ex Cathedra*; pues la Iglesia en su Códice canónico, después de citar la definición vaticana, que nos manda creer lo que la Iglesia proponga como revelado «sive solemni iudicio sive ordinario et universali magisterio», añade: «Solemne huismodi, iudicium pronuntiare proprium est tum Oecumenici Concilii tum Romani Pontificis ex Cathedra loquentis» [123]. Luego la definición *ex Cathedra*, lo mismo que la del Concilio, es juicio solemne del Magisterio extraordinario y como tal se contrapone al Magisterio ordinario. Pero aunque el Vaticano directamente no definió más que la infalibilidad del juicio solemne *ex Cathedra* del Papa, con todo creemos, como hemos indicado, que del mismo Vaticano podemos concluir la infalibilidad también de su Magisterio ordinario.

Disentimos, pues, de los autores que con Choupin restringen la infalibilidad del Papa a los juicios solemnes de su Magisterio extraordinario cuando habla *ex Cathedra*. Con todo, nuestra doctrina difiere, también de la de los otros autores que con Billot y Vacant defienden la infalibilidad

120. Denzinger, n. 1839; J. Salaverri, *De Ecclesia*. n. 595, 599, 600.
121. V. Gasser, Ep. Brixinen; Msi 52, 1225-1227; J. Salaverri, *De Ecclesia*, n. 599, 600, 704, 705.
122. J. Salaverri, *De Ecclesia*, n. 645-649. Cf. E. Dublanchy, *Dict. Théol. cath.* 7, 1705: M. Labourdette, *Rev. Thom.* 50 (1950) 38.
123. Denzinger, n. 1792; *Cod. Iur. Can.* 1323.

de todos los asertos directos y principales del Magisterio universal y ordinario de los Papas [124].

Creemos que las Encíclicas contienen de hecho asertos y condenas infalibles, pero que no son tales por el mero hecho de ser afirmaciones o condenas del Magisterio universal y ordinario, sino por la intención manifestada de infalibilidad con que el Papa particularmente las propone.

El que una enseñanza del Papa o de la Iglesia sea o no infalible, depende al fin y al cabo de la intención del Maestro auténtico que la propone. En el caso del Magisterio solemne o extraordinario la intención de enseñar infaliblemente es patente e invade todo el acto magisterial, porque es el dictamen o juicio solemne del Maestro en el ejercicio extraordinario de su autoridad doctrinal suprema. Así actúan los Concilios Ecuménicos en sus decretos y cánones, y el Papa cuando define *ex Cathedra*. En este caso todos los asertos directos y principales de los decretos definitorios son infalibles, y como tales los reconocen todos los teólogos [125], por estar incluídos bajo la intención preponderante de infalibilidad. Y decimos que todos los asertos directos y principales son infalibles, porque lo que en tales decretos «se intercala como inciso, lo que se afirma indirectamente, lo que se aduce como ilustración, explicación o mera prueba de los asertos principales, aunque es verdad que tiene gran valor doctrinal, sin embargo no se considera como enseñanza infalible», conforme a lo que Belarmino y el común sentir de los teólogos enseñan [126].

En el caso del Magisterio ordinario la intención prevalente no es la de dictar una sentencia judicial perentoria con la suprema autoridad en su grado sumo; sino más bien la de instruir, orientar, confirmar en la verdad poseída y prevenir contra el error que amenaza, en conformidad con las exigencias normales y ordinarias que con frecuencia ocurren. El que tal intenta no se puede decir que se propone recurrir al ejercicio de su autoridad en su grado sumo; y por ello el Magisterio ordinario no incluye de suyo la intención de enseñar infaliblemente, ni siquiera en todos sus asertos directos y principales, ni tampoco aunque se dé la repetición continuada de las mismas enseñanzas ([126] bis).

De ahí resulta patente la diferencia que existe entre los capítulos de los Concilios y las Encíclicas; diferencia que se deriva de la diversa intención magisterial que distingue al Magisterio extraordinario del ordinario. Por lo cual no creemos aceptable el proceder de Vacant y Billot, cuando

124. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales*, p. 15-37; L. Billot, *De Ecclesia*, p. 656, Vacant, *Etudes théologiq. sur les Const. du Conc. du Vatican*, II n. 663; J. Bellamy, *La Théologie cathol. au XIX siècle. p.* 233-242.

125. J. Salaverri, *De Ecclesia* n. 906-908.

126. R. Bellarmino, *De Concil. et Ecclesia* 1. 2, c. 12; J. B. Franzelin, *De Traditione*, th. 12, schol. 1, princ. 1, corol. 5.

(126 bis) Corrigiendo pruebas recibimos el art. de P. Nau, que defiende que basta esa *repetición continuada*: *La Pensée Cathol.* 19 (1951) 74-81.

aplican a las Encíclicas pontificias el criterio que se sigue para interpretar el valor de los Capítulos conciliares, porque esto equivale a confundir o equiparar los documentos del Magisterio ordinario con los del extraordinario.

¿Cuál es, pues, el criterio que se podría adoptar para discernir en las Encíclicas los asertos infalibles de los que no lo son? Reconocemos sinceramente la dificultad con que hemos tropezado para responder a esta pregunta, a causa, sobre todo, del silencio que sobre este particular observan generalmente los autores. Puede muy bien suceder que no acertemos con la respuesta satisfactoria, pero ello no creemos que disminuya la fuerza de las razones aducidas a favor de nuestra tesis: ¡Cuántas veces en Teología y en las demás ciencias ocurre esta situación, que no disminuye la certeza de las verdades demostradas, sino sólo contribuye a hacer patente la limitación de las facultades o investigaciones humanas!

Para contestar a la pregunta formulada, ante todo hemos de atender al criterio que la Iglesia propone para discernir las definiciones solemnes (CIC 1223,3). Según él, podemos suponer que ninguna enseñanza se ha de tener por infalible a no ser que nos conste abiertamente. En nuestro caso nos aventuramos a decir en general que ese criterio que buscamos ha de ser el mismo que valga para discernir en el Magisterio ordinario del Episcopado sus afirmaciones infalibles de las que no lo son. Pero para este caso los teólogos no son menos parcos en manifestaciones. Sin embargo, Vacant propone algunos criterios [127], que tal vez pudieran aplicarse, con las obligadas modificaciones, a los documentos del Magisterio ordinario de los Papas.

El criterio más seguro, más universal y al que creemos pueden ser reducidos los demás, es a nuestro juicio el siguiente. En las Encíclicas, lo mismo que en los demás monumentos del Magisterio universal ordinario, son infalibles aquellos asertos en los que a la vez inequívocamente se recuerda, inculca, urge o simplemente se anuncia la obligación de asentimiento absoluto con que han de ser acogidos por todos los fieles. Las afirmaciones así propuestas decimos que han de ser tenidas por infalibles, porque no se puede concebir que el Magisterio supremo de la Cristiandad afirme esa obligación de asentimiento absoluto para toda la Iglesia, sin afirmar a la vez, al menos implícitamente, con autoridad infalible, la misma verdad de los asertos que propone.

Los que defienden que el Papa es solamente infalible en sus definiciones *ex Cathedra* podrán decir, tal vez, con Choupin, que los asertos enunciados con la obligación universal de asentimiento absoluto, son verdaderas definiciones *ex Cathedra*. Para no reducir el problema a una cuestión de palabras, se podría responder con Bellamy, que si las quieren llamar

127. VACANT, *Etudes sur les Const. du Conc. du Vatic.* II, n. 650-657

así, será necesario distinguir dos clases de definiciones *ex Cathedra*: unas las que se dictan por sentencia solemne del Magisterio extraordinario y otras las que se enuncian sencillamente en la forma propia del Magisterio ordinario [128]. O también se puede responder con Billot, negando que en el segundo caso se dé propiamente lo que el Vaticano llama definición *ex Cathedra,* ya que no interviene un *juicio doctrinal nuevo,* sino más bien lo que se da es una instrucción a los fieles sobre las cosas de la fe o de la moral, que se hallan al alcance de todos en la común predicación de la Iglesia [129].

Esta observación de Billot nos parece muy justa, pues a decir verdad, el Magisterio ordinario de la Iglesia ha sido dispuesto por Dios para custodiar, defender, declarar y proponer aquellas cosas de la fe y de la moral, que son necesarias o convenientes para la común y ordinaria instrucción moral y religiosa de los fieles. Para los casos de excepcional dificultad y para aquellos en los que se cruzan controversias de mayor gravedad, está más bien el Magisterio extraordinario de los Concilios Ecuménicos y las definiciones solemnes *ex Cathedra* del Pontífice Romano.

En esta apreciación nos confirma el mismo Vaticano, al señalar los recursos de que se valen los Romanos Pontífices para proceder a una definición *ex Cathedra.* Nos dice que «usan los medios más aptos que la condición de los tiempos y de las cosas les sugieren, cuales son la convocación de Concilios Ecuménicos, la exploración del sentir de la universal Iglesia, la labor de los Sínodos particulares y otros arbitrios que la divina providencia les depara en orden a conocer con la ayuda de Dios cuál es la doctrina más conforme con las Escrituras y las Tradiciones apostólicas, para así definirla» [130].

Toda la labor que según esto ha de preceder a una definición *ex Cathedra* supone que se trata de una doctrina de excepcional dificultad e importancia, o sobre la que existen graves divergencias. Y por eso la definición *ex Cathedra,* según la explicó en el mismo Concilio el Relator de la fe, «es una sentencia directa y clara por la que se pretende que conste a todos inequívocamente cual es la mente del Papa sobre alguna doctrina, de tal manera que ya todos sepan con certeza si el Sumo Pontífice tiene esa doctrina por revelada o por herética, por cierta o por errónea, etcétera [131]. O como en otra ocasión explicó el mismo Relator de la fe: «Para la definición *ex Cathedra* se requiere la intención manifestada de definir una doctrina, o sea, de poner fin a la fluctuación sobre ella, dando sentencia definitiva, y proponiéndola para ser mantenida por la Iglesia

128. J. Bellamy, *La Théologie catholique au XIX siècle,* p. 241.
129. L. Billot, *De Ecclesia,* p. 656; cf. M. Riquet, *Pouvoirs généraux de la Papauté: Tu es Petrus, Encyclopedie sur la Papauté,* p. 54-59.
130. Denzinger, n. 1836.
131. *CL.* 7, 474; Msi 52, 1316 ab.

universal. Y esto último es algo intrínseco a toda definición dogmática» [132]. Definir según esto es sentenciar, o dirimiendo una controversia o determinando el grado de sobrenatural certeza de una doctrina de la que no constaba.

En cambio el Magisterio ordinario no es para esos casos excepcionales y difíciles, sino para aquellos en los que los maestros auténticos necesitan recordar a los fieles las doctrinas que se hallan en la común profesión de la Iglesia. Y así al Magisterio ordinario infalible se atribuyen los Símbolos de la fe que se prescriben a los que han de recibir el bautismo; los catecismos en los que se pone al alcance de todos los fieles una síntesis de la doctrina común de la Iglesia; las refutaciones de los graves y evidentes errores en materia de fe y costumbres que, o por ignorancia de muchos o por malicia de algunos, a cada paso ocurren; las declaraciones en que se recuerda la grave obligación de abrazar las doctrinas solemnemente definidas por los Concilios o por los Papas [133]. Todas estas enseñanzas no requieren especial estudio ni ofrecen dificultad para los Maestros auténticos, y sin embargo, por ser las doctrinas más fundamentales de la Iglesia, el Magisterio ordinario necesita proponerlas y urgirlas a los fieles con plenitud de autoridad, o sea, infaliblemente.

Ni obsta el que esas doctrinas estén ya definidas solemnemente o evidentemente contenidas en las fuentes de la revelación, para que el Magisterio ordinario vuelva a proponerlas también infaliblemente [134]; como no obsta el que una doctrina se halle ya definida en un Concilio para que otro Concilio vuelva a definirla otra vez solemnemente, si fuere necesario. Al contrario, eso mismo facilita a los maestros auténticos ordinarios el cumplimiento de su deber, de acomodar con plenitud de autoridad a las necesidades ordinarias de los fieles las doctrinas de la Iglesia, siempre y cuando las circunstancias lo exigieren. Y así creemos que se puede entender lo que en la «*Humani generis*» se dice: «Las más de las veces las cosas que en las Letras Encíclicas se proponen e inculcan, ya por otras razones pertenecen a la doctrina católica» [135]. Si no hay dificultad en que las Encíclicas auténticamente propongan e inculquen una enseñanza, que por otras razones pertenece a la doctrina católica, tampoco la puede haber en que la propongan infaliblemente.

132. *CL.* 7, 414; Msi 52, 1225 c.
133. Vacant, *Etudes sur les Constit. du Conc. du Vatican*, II, n. 651.
134. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales*, p. 19, cree lo contrario. Cf. E. Dublanchy, *Infaillibilité du Pape*, *Dict. Théol. Cath.* 7, 1705.
135. Pio XII, «*Humani generis*»: *AAS* 42 (1950) 568.

IV. ASENTIMIENTO DE LA MENTE QUE ES DEBIDO A LAS ENCICLICAS

Sobre este punto las enseñanzas de Pío XII son claras, y las expresa en la «*Humani generis*» por estas palabras: «Ni se ha de pensar que no exigen de suyo asentimiento las cosas que en las Letras Encíclicas se proponen»; y por eso «si los Sumos Pontífices en sus Actas expresan de intento (data opera) su parecer sobre alguna doctrina hasta entonces controvertida, a todos es manifiesto que tal doctrina, según la mente y voluntad de los mismos Pontífices, no puede ya tenerse por tema de libre discusión entre los teólogos [136]. Luego los Pontífices, en las materias que de algún modo pertenecen a la fe o a la moral, exigen de suyo asentimiento de la mente a las enseñanzas de sus Encíclicas, de modo que ya dejan de ser materia de libre discusión las doctrinas que en ellas de intento proponen.

Esta doctrina no ofrece dificultad después de lo que dejamos expuesto acerca del valor doctrinal y de la infalibilidad que corresponden a las Encíclicas. En ellas, según lo expuesto, se pueden distinguir cuatro clases principales de afirmaciones magisteriales: las primeras, aquellas que por su contenido y forma son verdaderos «juicios solemnes» o «definiciones *ex Cathedra*»; las segundas, aquellas que sin tener propiamente la forma solemne de definiciones *ex Cathedra,* son sin embargo verdaderamente infalibles; las terceras, aquellas que el Magisterio auténtico de las Encíclicas propone directa y principalmente, aunque sin la intención de imponerlas infaliblemente; las cuartas, finalmente, son aquellas que se enuncian sólo indirecta y secundariamente.

Un ejemplo de definición *ex Cathedra* incluída en una Encíclica y de la obligación del asentimiento absoluto que impone, puede ser la «*Singulari Vos*» de Gregorio XVI, condenando el Indiferentismo de Lamennais, cuando dice: «Motu proprio y de ciencia cierta y usando de la plenitud de la potestad apostólica... reprobamos, condenamos, y por reprobado y condenado perpetuamente decretamos que sea tenido ese libro (Paroles d'un croyant), que contiene proposiciones respectivamente falsas, calumniosas, temerarias, contrarias a la palabra de Dios, impías, escandalosas, erróneas y condenadas ya por la Iglesia principalmente contra los Valdenses, Wiclefitas, Husitas y otros herejes semejantes» [137]. El correspondiente asentimiento absoluto también lo reclamó el Pontífice, esperando primero de Lamennais «una declaración por la que se hiciese patente al orbe católico, que aceptaba firme y seriamente y profesaba la sana doctrina que Nos en nuestras Letras a todos los Obispos propusimos», y exigiendo

136. Pio XII, «*Humani generis*»: *AAS* 42 (1950) 568.
137. *Acta Greg. XVI*, 1, 434 a.

después «pruebas fehacientes de que seguía única y absolutamente (unice et absolute) la doctrina de Nuestras Letras Encíclicas» [138].

Para ejemplo de una afirmación infalible del Magisterio ordinario de las Encíclicas pudiera servir aquella de la «*Quanta cura*» de Pío IX, en que dice: «Nos, conscientes de nuestro cargo apostólico, y llenos de solicitud por nuestra santísima religión, por la sana doctrina y la salvación de las almas que Dios nos ha confiado... de nuevo elevamos nuestra voz apostólica, y con Nuestra autoridad apostólica, reprobamos, proscribimos y condenamos todas y cada una de las perversas opiniones y doctrinas mencionadas singularmente en estas Letras, y queremos y mandamos que todos los hijos de la Iglesia Católica las tengan enteramente por reprobadas, proscritas y condenadas» [139].

El asentimiento mental, debido a las afirmaciones de estas dos primeras clases, es igualmente absoluto e irrevocable, como corresponde a la verdad que se ofrece a la inteligencia sin posibilidad de error. Es el asentimiento que propia, directa e inmediatamente exige la infalibilidad de derecho con el que esos asertos se nos proponen.

¿Qué clase de asentimiento reclaman las afirmaciones de la tercera clase? No son asertos del Magisterio infalible, por lo tanto no puede decirse que exijan el asentimiento absoluto que sólo a la infalibilidad se debe; sino son enseñanzas directas y principales del Magisterio universal y ordinario, simplemente auténtico, pero en verdad auténtico, o sea, provisto de verdadera y estricta, aunque no suma autoridad doctrinal. Por consiguiente, el asentimiento que exigen es el que estrictamente corresponde al grado de autenticidad o autoridad doctrinal con que se proponen.

El hecho de que los Papas reclaman para tales enseñanzas un verdadero asentimiento mental, nos lo certifica clara y terminantemente Pío XII en las palabras de la Encíclica que estamos comentando; lamentándose en particular de que algunos católicos «descuiden lo que los Romanos Pontífices en sus Letras Encíclicas exponen sobre la índole y constitución de la Iglesia», y de que «piensen que no les obliga la doctrina, pocos años ha expuesta en la Encíclica «*Mystici Corporis*», que enseña, ser una y la misma cosa el Cuerpo Místico y la Iglesia Católica Romana» [140].

Con lo cual el Papa no hace más que volver a inculcar la doctrina repetidas veces propuesta por sus predecesores, y en particular por Pío IX, León XIII y Pío X. Pío IX llega hasta a decir, ser necesario que «los católicos se sometan a las decisiones doctrinales de las Congregaciones Pontificias, y acepten aquellos capítulos de doctrina, que por común y constante consentimiento de los teólogos son tenidos por verdades y conclusiones

138. *Acta Greg. XVI*, 1, 311 a-b.
139. Pio IX, «*Quanta cura*». Denzinger, n. 1699. L. Lercher-Schlagenhaufen, *De ecclesia*, n. 513. Otros ejemplares: E. Dublanchy, *L. c.* en la nota 134.
140. Pio XII, «*Humani generis*»: *AAS* 42 (1950) 567, 568, 571.

teológicas ciertas» [141]. León XIII recalca sobre todo la firmeza de juicio del asentimiento, cuando dice: «Los católicos, si como es su deber, nos escuchan, fácilmente verán cuales son sus obligaciones, tanto teóricas como prácticas. En sus opiniones doctrinales es necesario que mantengan con juicio estable (iudicio stabili) y cuando las circunstancias lo exigieren, profesen también abiertamente, todas las cosas que los Romanos Pontífices han enseñado o habrán de enseñar en lo futuro... ateniéndose al juicio de la Sede Apostólica y pensando cada uno lo mismo que ella piensa» [142]. Y de la manera más inequívoca Pío X afirma: «Proclamamos ante todo que es obligación de todos los católicos—obligación que han de cumplir santa e inviolablemente en todas las circunstancias de su vida, tanto privada como pública—, la de mantener firmemente y profesar sin temor los principios de la verdad cristiana, propuestos por el Magisterio de la Iglesia Católica, aquellos, sobre todo, que nuestro predecesor sapientísimamente expuso en sus Letras Encíclicas «*Rerum novarum*» [143]. Sabido es cómo el mismo Pío X urgió bajo graves penas el asentimiento a su Encíclica «*Pascendi*» [144].

No cabe, pues, duda alguna sobre el hecho de que los Pontífices exigen el asentimiento interno de la mente a todas las enseñanzas, que directa y principalmente proponen en sus Encíclicas, obligación que Pío XII oportunísimamente confirma, aduciendo aquella grave amonestación, que el Concilio Vaticano puso al fin de su Constitución dogmática de la fe católica: «Amonestamos a todos de la obligación que tienen de observar también las Constituciones y Decretos por los que esta Santa Sede ha proscrito y prohibido las opiniones perversas y errores que más o menos se acercan a la herejía» [145].

Dando ya por inconcuso, que el asentimiento de la mente, debido a las verdades que como tal propone la autoridad infalible, es *absoluto e irrevocable*, consideremos en particular la naturaleza del asentimiento que reclaman los asertos que directa y principalmente enseña el Magisterio universal, simplemente auténtico, de las Encíclicas.

Siendo el entendimiento potencia necesaria y no siendo posible que se mueva al asentimiento absoluto, sino por la evidencia metafísica del objeto conocido o por la autoridad infalible del maestro, preguntan los autores: ¿de qué naturaleza es el asentimiento que de hecho se exige respecto a las doctrinas que el Maestro auténtico propone, sí, con verdadera autoridad doctrinal, pero no con autoridad infalible?

Los autores, a que se refiere la «*Humani generis*» opinan que, como

141. Pio IX, «*Tuas libenter*»: Denzinger, n. 1684.
142. Leon XIII, «*Immortale Dei*»: Denzinger, n. 1880.
143. Pio X, «*Singulari quadam*»: *AAS* 4 (1912) 658.
144. Pio X, Motu proprio «*Praestantia Scripturae*»: Denzinger, n. 2114.
145. Pio XII, «*Humani generis*»: *AAS* 42 (1950) 567.

los misterios de la fe no podemos alcanzarlos con nociones adecuadamente verdaderas, sino meramente aproximativas y por lo tanto siempre mudables; y como en particular las nociones de la Filosofía escolástica tienen un valor puramente relativo al sistema de que han sido tomadas; síguese que los Pontífices no pueden pretender en ningún modo inclinar la opinión de los fieles a una u otra concepción en aquello en que los teólogos sostienen pareceres diversos. Esta opinión la rechaza expresamente Pío XII; y por lo tanto reclama el derecho para su Magisterio, de imponer como verdaderas en sí mismas e inmutables las concepciones referentes a las verdades de la fe y de decidir entre las sentencias controvertidas [146].

Los demás autores, después del Vaticano, unánimemente defienden, que a las doctrinas directa y principalmente enseñadas en las Encíclicas, se debe, no sólo la reverencia del llamado «silencio obsequioso», sino la verdadera adhesión interna del juicio [147]. En la ulterior determinación de las condiciones de ese juicio se advierte alguna variedad.

El conocido teólogo Schiffini, a principios del presente siglo, sostuvo que ese juicio era opinativo. Según ésto, al parecer, se requiere y basta que los fieles adopten como opiniones suyas las que el Pontífice enuncia en sus Encíclicas. El mismo sentir creemos que expresa recentísimamente, en julio de 1951, Fenton, de la Universidad Católica de Wáshington, en un artículo sobre *el Magisterio Ordinario en la «Humani generis»* [148].

Autores como Franzelin, Billot, Choupin y otros, siguiendo la doctrina de la que Franzelin llama «autoridad de la providencia doctrinal ordinaria», sostienen que el Papa, en las enseñanzas no infalibles, no pretende imponer una doctrina como verdadera o falsa, cierta o errónea, sino solamente como *segura* o *no segura*. Oigamos a Choupin: «El sentido de una decisión doctrinal, que emana de la autoridad del Magisterio supremo, pero no infalible, es el siguiente: Dadas las circunstancias del estado actual de la ciencia, es prudente y *seguro* el considerar esta proposición como verdadera o cierta... y al contrario es prudente y *seguro* considerar esta otra proposición como falsa o errónea» [149].

Los demás autores, como por ejemplo Palmieri, de Groot, Ch. Pesch y otros muchos, enseñan que el juicio de adhesión que se requiere ha de ser «firme y cierto con certeza no metafísica o absoluta, sino con verdadera certeza moral»; y que el objeto del asentimiento es la verdad misma del

146. Pio XII, «*Humani generis*»: *AAS* 42 (1950) 564, 566, 568.
147. J. Salaverri, *De Ecclesia*, n. 674-676.
148. S. Schiffini, *De virtutibus infusis* (1904) 215; Jos. Clifford Fenton, *The «Humani generis» and the Holy Father's Ordinary Magisterium: The Amer. Eccles. Rev.* 125 (1951) 53-62.
149. J. B. Franzelin, *De divina Traditione*, (1896) th. 12, schol 1, princip. VII. L. Billot, *De Ecclesia* (1927) th. 19, 445 ss.; L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales* (1928) 53-55, 83-95. Ch. Journet, *L'Elise du Verbe Incarné*, pág. 481-428. J. M. Cirarda, *La asistencia del Espíritu Santo, Rev. Esp. Teol.* 7 (1947) p. 61-69.

aserto, tal y como el Magisterio directamente la propone, a saber, como verdadera o falsa, como cierta o errónea, como segura o insegura (tuta vel non tuta) etc. [150].

Algunos autores, como Wilmers, Maroto, Lercher y otros, matizando mejor esta misma doctrina, añaden, que el asentimiento interno que se requiere es, sí, firme y cierto con certeza moral; pero como no excluye la posibilidad de lo contrario, por no ser infalible la autoridad que lo exige, se debe decir que es condicionado, a saber, que incluye, al menos implícitamente, esta condición: a no ser que lo contrario sea, o decidido por la autoridad competente de la Iglesia, o demostrado científicamente con evidencia [151].

Para decir una palabra sobre estos pareceres de los doctores católicos, creemos en primer lugar, que decir que el Papa en sus Encíclicas no pretende más que el que los fieles adopten como suyas las opiniones que él enuncia, sería equiparar al Magisterio auténtico de la Iglesia con el de las distintas escuelas, que suelen imponer algunas opiniones a sus seguidores. Pero éste no es el proceder de la Iglesia, que en las doctrinas verdaderamente opinables entre los católicos, deja plena libertad de elección a sus hijos, como lo recalcó Pío XI en su Encíclica «*Studiorum ducem*» y lo repite Pío XII en la «*Humani generis*» [152]. En cambio aquello que «*data opera*», como advierte la «*Humani generis*», se propone en las Encíclicas, ya deja de ser cuestión libremente opinable entre los teólogos [153].

En segundo lugar, decir que el Papa en las afirmaciones directas, no infalibles, de las Encíclicas, sólo pretende que se acepten, no precisamente como verdaderas o falsas, sino meramente como seguras, o no seguras, no nos parece suficiente, sino es para los casos en que el Magisterio afirme taxativamente que una doctrina es *segura* o *no segura*. En tales casos, como lo que formalmente el Magisterio enseña es precisamente eso, a saber, que tal doctrina es segura o no segura, el asentimiento mental que con ello exige de los fieles, no puede extenderse a más que a eso mismo que auténticamente afirma [154].

Pero el Magisterio de los Papas no se limita a proponer en sus Encíclicas las doctrinas como seguras o no seguras, sino que también puede proponerlas y de hecho las propone frecuentemente, como verdaderas o falsas, como ciertas o erróneas, como incluídas en el depósito de la fe o como necesarias para la defensa del divino depósito, como dogmas de fe

150. D. Palmieri. *De Rom. Pontifice*, th. 32, schol. 2; de Groot, *Summa de Ecclesia*, a. 16 a 8; Pesch, *Praelec*, I. n. 521.
151. Wilmers, *De Ecclesia*, n. 241; Maroto, *Instit. Iur. Can.* 1 (1919) 418; Lercher, *De Ecclesia*, n. 499.
152. Pio XI. «*Studiorum ducem*»: Denzinger n. 2192; Pio XII, «*Humani generis*»: *AAS* 42 (1950) 568.
153. Pio XII. «*Humani generis*»: *AAS* 42 (1950) 568.
154. Benedicto XV, Decreto del Sto. Oficio: Denzinger, n. 2183-2185.

divina y cathólica o como doctrinas teológicas enseñadas por la universal Iglesia. La lectura de las Encíclicas doctrinales nos persuade al instante de la verdad de lo que decimos. Para no ir más lejos, baste leer la Encíclica «*Mystici Corporis Christi*» de Pío XII [155], para hallar múltiples ejemplos de esta variedad formal con que el Magisterio ordinario de los Papas propone al asentimiento de los fieles sus enseñanzas.

Siendo esto así, no vemos qué razón pueda justificar esa restricción del alcance de nuestro asentimiento, de manera que cuando el Pontífice nos enseña por ejemplo que una doctrina es cierta, nosotros nos limitemos a afirmar solamente que «dado el estado actual de la ciencia es prudente y seguro el considerar esa doctrina como cierta» [156]. A ser consecuentes, los que tal defienden tendrían que sostener también, que cuando el Magisterio ordinario propone una doctrina como segura, nosotros deberíamos afirmar, no simplemente que es segura, sino que «dado el estado actual de la ciencia es prudente y seguro el considerar tal doctrina como segura». lo cual parece una incongruencia.

El acto de asentimiento debido a las enseñanzas del Papa no es más que un juicio en el que se afirma la verdad de una proposición por la autoridad doctrinal del Magisterio que la propone. Si la proposición dice: tal doctrina es cierta, el asentimiento exigido por la Iglesia, si ha de ser de verdad asentimiento, no puede menos de ser un juicio en el que se afirme que tal doctrina es, no meramente segura, sino positivamente cierta. Y por consiguiente cuando Pío XII en el «*Humani generis*» nos dice que «con sola la luz natural de la razón se puede probar con certeza el origen divino de la religión cristiana» [157], el asentimiento debido a esa enseñanza ha de ser un juicio en el que directamente se afirme lo que el Papa nos dice, y no sería de verdad asentimiento si restringiéramos su contenido a afirmar solamente que «dado el estado actual de la ciencia, es prudente y seguro el considerar como verdadero lo que el Pontífice afirma», como dicen que basta los autores a que nos venimos refiriendo [158].

Cuando los Papas autoritativamente proponen una doctrina a toda la Iglesia en sus Encíclicas, es porque quieren que sobre ella todos los fieles piensen lo que ellos piensan. Esto creemos que se deduce inequívocamente de lo que enseñó Clemente XI, cuando, al reprobar el efugio jansenista del llamado «silencio obsequioso», lamentándolo mucho decía: «Pronuncian las palabras que la Iglesia pronuncia, pero lo que piensa la Iglesia no lo piensan ellos» [159]. Luego al proponer auténticamente una proposición el Magisterio de la Iglesia, su intención es que los fieles acepten simplemente lo que tal proposición significa.

155. Pio XII, «*Mystici Corporis*»: *AAS* 35 (1943) 193-248.
156. Cf. L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales*, p. 91.
157. Pio XII, «*Humani generis*»: *AAS* 42 (1950) 562.
158. Véanse citados en la nota 149.
159. Clemens XI, «*Vineam Domini*»: *Bulear. Taurinen.* 21, 235.

La autoridad que el Pontífice tiene sobre los entendimientos de los fieles es autoridad magisterial propiamente dicha, a la que directa y propiamente corresponde el derecho de exigirnos que hagamos nuestros, no sólo los términos de sus proposiciones, sino el sentido mismo que directamente enuncian. Y por consiguiente creemos que a las enseñanzas principales que de intento (data opera) nos proponen las Encíclicas, es debido un asentimiento interno de la mente, que consiste en un juicio intelectual moralmente cierto, aunque no absoluto, sino condicionado, por el que aceptemos y hagamos nuestro el mismo sentir del Papa [160]. Es aquel sincero «*sentire cum Ecclesia*» que San Ignacio de Loyola explica en sus Ejercicios espirituales [161].

Ese asentimiento, careciendo de la suprema garantía que corresponde a la infalibilidad, y siendo como hemos dicho tan sólo moralmente cierto y condicionado, podrá suceder alguna vez que pueda suspenderse. ¿En qué condiciones podrá ocurrir esto? Siguiendo el parecer de Straub y Schultes [162], decimos que, si *per accidens* sucediere que un aserto del Magisterio ordinario apareciere, o ciertamente falso, o contrario a un argumento tan sólido que su fuerza venciere el peso de la autoridad magisterial, entonces ante todo se ha de mirar bien, no sea que uno, preocupado por el amor a su opinión propia, se engañe a sí mismo, pues no es menos, sino de suyo más falible que la autoridad de que tal enseñanza emana. Pero si, a pesar de todo, las razones en contra se confirmaren, llevando a un verdadero convencimiento, en tal caso, como lo que a la mente se exige es un obsequio racional, será lícito, no sólo dudar, sino aun dejar de considerar como cierto el aserto en cuestión. Con todo, la presunción está a favor de la autoridad, y por consiguiente se han de seguir teniendo al menos como probables sus enseñanzas; pero se podrá y aun se deberá representar respetuosamente a la Santa Sede las razones que han ocurrido en contrario, observando entre tanto un respetuoso silencio, esperando a que ella decida lo que juzgare más conveniente.

La razón formal o motivo que especifica ese asentimiento es la autoridad verdadera y verdaderamente doctrinal del Papa. Que el Papa tiene *autoridad doctrinal verdadera,* es evidente para el que considera tan sólo que el Papa posee la suprema y plena autoridad de la Iglesia, y que en la Iglesia la autoridad instituída por Cristo es, no meramente para regir y santificar, sino también para enseñar la verdad a los fieles. Que esta autoridad magisterial del Papa es *verdaderamente doctrinal,* nos consta de que tiene fuerza moral para obtener el asentimiento de la misma mente.

El maestro meramente humano, toda la fuerza moral que puede tener para lograr imponer su doctrina a los discípulos se deriva de las razones

160. Cf. Salaverri. *De Ecclesia.* n. 666.
161. S. Ignatius. *Exercitia spiritualia,* Regulae ad sentiendum cum Ecclesia.
162. A. Straub, *De Ecclesia,* n. 968 s.; R. Schultes, *De Ecclesia,* art. 67, v.

con las que la hace asequible a la inteligencia de sus oyentes; no tiene, pues, *por sí mismo* fuerza para obligar al discípulo a que intelectualmente asienta a lo que le enseña. El Maestro instituído por Cristo en su Iglesia tiene *por sí mismo* fuerza moral para obligar al discípulo a que someta su inteligencia y dé su asentimiento intelectual a lo que el maestro le enseña, aun sin propornerle razones por las que la misma doctrina enseñada por sí misma se imponga al entendimiento.

Esta es la autoridad verdaderamente doctrinal del Papa, a la que corresponde la obligación correlativa de los fieles, autoridad y obligación que sólo puede dar e imponer aquél que es dueño absoluto de toda potestad y Señor soberano hasta de la misma inteligencia. La categoría de tal autoridad no es formalmente divina, porque es verdaderamente participada, ni es puramente humana, porque trasciende la capacidad y exigencias de la naturaleza pura; sino que pertenece al orden sobrenatural. De ella podemos decir, con la debida proporción, lo que el Conc. Vaticano dice de la infalibilidad, o sea, que es, «aquel perenne carisma de verdad y de fe concedido por Dios a San Pedro y a sus sucesores en la Cátedra» primacial [163].

A esa sobrenatural categoría de la autoridad doctrinal del Papa corresponde por parte de Dios una protección proporcionada, que la sostiene y garantiza. Es la que el Vaticano llama «divina asistencia», prometida por Dios para que santamente custodie y fielmente exponga el depósito de la fe, o sea, la doctrina revelada por Dios y recibida por tradición de los mismos Apóstoles. Esa *asistencia* del Espíritu Santo, como también nos lo advierte el Vaticano, no es la *revelación*, que positivamente descubre al hombre en algún modo nuevas verdades, ni es la *inspiración* que hace del hombre un verdadero instrumento, por medio del cual Dios positivamente comunica sus ideas; sino es una *providencia* divina y vigilante, de suyo sólo negativa, pero dispuesta siempre para que el Papa, valiéndose de los medios que las circunstancias le deparan, llegue a conocer aquellas doctrinas que son conformes a la verdad revelada, y una vez conocidas, las proponga convenientemente a la aceptación obligada de los fieles [164].

Siendo tan elevada la categoría de la autoridad magisterial del Papa, fácilmente se comprende por qué le ha sido dado poder para exigir del hombre racional un sacrificio tan grande, como es la sumisión de su misma inteligencia.

163. Denzinger, n. 1837.

164. Denzinger, n. 1836; J. M. Cirarda, *La Asistencia del Espíritu Santo a la Iglesia*: *Rev. Esp. Teol.* 7 (1947) 47-78; Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, p. 398, hablando de la Asistencia que Dios dispensa a la Iglesia en el acto infalible, la compara con la gracia de la predestinación: «De même que la grâce de la prédestination sans détruire la liberté de l'homme ni lui épargner les épreuves, le fait aboutir infailliblement au salut, ainsi la grâce de l'assistance divine, sans détruir la liberté du pouvoir juridictionnel ni l'affranchir de l'obligation d'enquêter, de consulter, de réfléchir, de prier, dirige ses démarches et lui fait rejoindre infailliblement les fins qui lui sont assignées».

Averiguando la doctrina de los teólogos sobre la virtud de que es propio ese acto de asentimiento, hemos hallado con sorprendente unanimidad que de la virtud de la obediencia [165]. La misma respuesta nos han dado formal o equivalentemente los monumentos del mismo Magisterio de la Iglesia. Según esto podemos dar por doctrina común en la Iglesia, que el asentimiento interno a las enseñanzas del Magisterio eclesiástico es un acto de obediencia intelectual, en el que por reverencia a Dios nos sometemos a la autoridad doctrinal de la Iglesia, y por eso suelen también calificarlo los teólogos de asentimiento religioso, porque como enseña Santo Tomás: «ad religionem pertinet exhibere reverentiam Deo, in quantum est principium creationis et gubernationis rerum» [166].

CONCLUSION

Resumiendo la doctrina de la «*Humani generis*» sobre las Encíclicas, creemos que puede reducirse a lo siguiente:

Las Encíclicas doctrinales, en las materias que de algún modo pertenecen a la fe o a la moral, son documentos auténticos del Magisterio universal y ordinario de la Iglesia que en gran parte proponen lo que ya por otras razones suele llamarse *doctrina católica*, y aunque de suyo no son definiciones *ex Cathedra*, sin embargo exigen de todos los fieles un verdadero asentimiento interno de la mente [167].

Las Encíclicas contienen con frecuencia enseñanzas ineludibles, como por ejemplo las relativas a la índole y constitución de la Iglesia, y cuando de propósito (data opera) enuncian el parecer del Papa sobre algún punto controvertido, esa doctrina ya deja de ser de libre discusión entre los teólogos, como por ejemplo la propuesta en la «*Mystici Corporis*» sobre la identidad del Cuerpo Místico con la Iglesia Católica Romana [168].

Con las Encíclicas los Papas llaman la atención del Episcopado sobre los puntos de doctrina que reclaman su especial vigilancia, previenen a los fieles contra los errores que amenazan la fe o la moral, proponen aquellas doctrinas que los teólogos han de tomar como criterio y orientación para interpretar rectamente las fuentes de la revelación y cultivar con acierto la ciencia teológica [169].

165. Denzinger, n. 1350, 1682-1684; cf. *ASS*, 3, Appendix I, pag. 62-64. San R. Bellarmino, *Controversia gener. III, de Romano Pontifice*, l. 4 c. 2; I. B. Franzelin, *De traditione*, th. 12, schol. 1, princ. 7, corol, 3; D. Palmieri, *De Romano Pontifice* (1902) p. 710 s.; Ch. Pesch, *Praelectiones*, I, n. 521; H. Hurter, *Theol. dogm. compend.* I, n. 511, 516; L. Billot, *De Ecclesia* (1927) p. 449; A. Straub, *De Ecclesia*, n. 967; R. Schultes, *De Ecclesia*, a. 67, § 5; L. Choupin, *Valeur des décisions doctrinales*, p. 53; Ch. Journet, *L'Eglise du Verbe Incarné*, p. 424 ss.; Ph. Maroto, *Inst. Iur. Can.*, n. 343, F.

166. S. Th. 2. 2 q. 81 a. 3.

167. Pio XII, «*Humani generis*»: AAS 42 (1950) 568.

168. Pio XII, «*Human. gen.*»: L. c. p. 568, 571.

169. Pio XII, «*Human. gen.*»: L. c. p. 564, 567-570

Jerarquizando estas enseñanzas, podemos decir que el Sumo Pontífice formula netamente un *principio fundamental,* de gran importancia teológica; de él deduce inmediatamente una *conclusión,* fecunda en aplicaciones prácticas; de éstas finalmente hace el mismo Papa las dos más importantes *aplicaciones.*

El principio básico se refiere a la *autoridad* magisterial que compete a las Encíclicas, y es, que ellas son una expresión auténtica del *Magisterio ordinario* del Pontífice supremo, de las que vale también aquel dicho del Maestro: «El que a vosotros, oye a mí me oye» (Lc. 10, 16).

La conclusión inmediata que de este principio deduce, declara la *obligación* correlativa a la autoridad enunciada, y es, que las Encíclicas *por sí mismas* exigen el asentimiento de los fieles, aun cuando el Pontífice no ejerza por ellas el Magisterio en su grado de potestad supremo.

Las aplicaciones versan sobre *el alcance o extensión objetiva* de la autoridad y obligación dichas. La 1.ª más general, la hace el Papa llamando la atención sobre *un hecho importante,* que puede servir de criterio para valorar el contenido de las Encíclicas, y es, que las más de las enseñanzas que en ellas se proponen, son de las que ya por otros motivos pertenecen a la *doctrina católica,* y por lo tanto es obvio que a ellas se extiendan ante todo la autoridad y obligación de las Encíclicas.

La 2.ª aplicación más particular, es, que la autoridad y obligación de que venimos hablando, *alcanzan además* a todas aquellas cosas, referentes a la fe o a la moral, de que en sus Encíclicas tratan *de propósito* los Pontífices, aunque fueren de aquéllas sobre las que son diversos los pareceres de los autores; de tal manera que si «**data opera**» el Papa enuncia su sentir sobre alguna cuestión hasta entonces controvertida, en adelante esa doctrina ya deja de ser materia de libre discusión entre los teólogos.

Las demás cosas que sobre las Encíclicas nos enseña la «*Humani generis*», puede decirse que no son más que aplicaciones concretas o deducciones obvias de las enseñanzas que preceden.

A la luz de cuanto llevamos expuesto en nuestro trabajo, creemos que se deduce con suficiente claridad, que lo que el Papa enseña en la «*Humani generis*», sobre el valor doctrinal de las Encíclicas, coincide con lo que era *doctrina común* de los autores católicos, elevando así a la categoría de enseñanzas auténticas los resultados ciertos de las investigaciones teológicas. Por lo demás deja abierto y libre el campo al laboreo de los investigadores en todos los otros puntos, en los que la ciencia de los teólogos no ha llegado aún a plena madurez y suficiente certeza [170].

170. Principalmente los que hemos indicado a propósito de la infalibilidad en las Encíclicas y de los criterios para discernir en ellas los asertos infalibles de los que no lo son, y también los anotados sobre el carácter peculiar y el objeto propio del asentimiento debido a las enseñanzas no infalibles de las Encíclicas.

¿ES DERIVABLE EL HOMBRE A PARTIR DE LOS MONOS FÓSILES?

por

VALERIANO ANDÉREZ, S. I.

Profesor en la Universidad Pontificia de Comillas
de *Cuestiones biológicas y antropológicas relacionadas con la Filosofía*

I. INTRODUCCION

La primera idea del origen símico del Hombre se presentó (Lamarck, 1809) [1] seguida del pensamiento de que ese origen pudo verificarse a partir de Simios como los actuales. Tal pensamiento, algún tanto disculpable por la creencia común, desde Linneo y Buffon, en Monos humaniformes y Hombres simianiformes, vivientes en la actualidad, no renació con aquella idea, cuando ésta, después de un período de acallamiento por obra de Cuvier y sus discípulos, fué despertada por Darwin y los suyos.

Ello se debió a que, para entonces, el conocimiento de los Simios más elevados y de los Hombres más bajos había descubierto entre ellos una sima transformísticamente infranqueable. Así lo reconocía, ya en 1863, el iniciador (antes que el mismo Darwin) más sobresaliente del darwinismo antropológico en Inglaterra, Tomás Huxley: «Pero al enunciar esta tan importante verdad debo precaverme contra una mala inteligencia, que es comunísima. En efecto, me encuentro con que aquellos, que se esfuerzan por enseñar lo que la naturaleza nos muestra tan claramente en esta materia, son responsables de haber presentado de mala manera sus opiniones y haber viciado su fraseología hasta el punto de que parecen querer decir que las diferencias estructurales entre el Hombre y los Monos más elevados son pequeñas e insignificantes. Permítaseme, pues, aprovechar esta oportunidad para afirmar, claramente, en contra, que son grandes y significativas; que cada hueso de un Gorila lleva marcas, por las que puede distinguirse de los correspondientes huesos de un Hombre; y que en la actual creación no entremedian puentes-enlaces sobre la sima entre *Homo y Troglodytes* [2]. Por eso, no atreviéndose a derivar al Hombre de los Monos actuales, sugiere la posibilidad de una cepa común para estos y aquel.

Al año siguiente (1864), el italiano de Filippi propone resueltamente el origen darwinístico del Hombre, pero a partir de Antropoides superiores a los actuales.

También Haeckel introduce un escalón zoológico entre los Antropomorfos actuales y los Hombres primitivos, escalón hipotético al que da, de

1. Lamarck: *Philosophie zoologique*, 1809, al fin.
2. Huxley (Th.): *Man's place in nature and other essays*. 1910, p. 97.

antemano, la denominación *Pithecanthropus,* aplicada, luego, por Dubois al ser humaniforme por él descubierto en Java.

Finalmente, Darwin mismo en la obra en que propugna (1871) el origen simiesco del Hombre, pone evidente empeño en advertir con palabras ponderativas: «Pero no hemos de caer en el error de suponer que el progenitor primitivo de toda la estirpe simiana, incluso el Hombre, era idéntico o, al menos, se asemejaba estrechamente a alguno de los Simios o Monos actuales» [3]. Ante esta evidencia de la inderivabilidad del Hombre a partir de los Monos actuales (Cfr. Miscelánea Comillas XI-XII, pp. 299-336), los fundadores del Transformismo antropológico decidieron buscar el progenitor del Hombre entre los Monos fósiles, de los que ya, para entonces, se habían excavado algunos: «¿A dónde, pues, dirigiremos nuestra mirada en busca del Hombre primitivo?», se pregunta Huxley. «¿Estarán esperando, en estratos más antiguos aún, los huesos fosilizados de un Mono más antropoide o los de un Hombre más pitecoide las investigaciones de algún pateontólogo no nacido aún?» [4].

Los hallazgos de esas dos clases, efectivamente verificados después, conforme a los presentimientos de Huxley, ¿han comprobado, científicamente, la existencia de ese progenitor pitecoide del Hombre? ¿Qué nos dicen los restos de Monos fósiles descubiertos hasta hoy sobre el *hecho* y, en el caso y grado en que afirman ese hecho, sobre el *modo* del origen filogenésico del cuerpo humano?

He ahí las preguntas que nos proponemos contestar exponiendo: 1.º Los *hallazgos* hasta hoy verificados de Monos fósiles; 2.º su *significación antropológica.*

II. LOS HALLAZGOS

1. *Indicación histórica*

Ya entrado el siglo XIX, escribía el creador de la Paleontología, Cuvier al que confluían todos los hallazgos paleontológicos de aquella época: «Lo asombroso es que, entre todos esos Mamíferos, de los que la mayor parte tienen hoy sus congéneres en los países cálidos, no haya ni un solo Cuadrumano; que no se haya recogido un solo hueso, un solo diente de Mono, aunque no fuera más que huesos o dientes de Monos de especies extinguidas» [5].

Pero he aquí que, en Francia misma, (yacimiento de Sansan) el año 1837, descubre Eduardo Lartet algunos restos de un Simio al que denominó *Pliopithecus.* Al descubrimiento había precedido ya el verificado por Baker

3. Darwin (Ch.): *The Descent of Man.* 2.ª edic., 1890, p. 155.
4. Huxley (Th.): *ibid.,* pág. 150.
5. Cita según Fischer (P.) *Note sur le travaux scientifiques d'Edouard Lartet* (*Bull. de la Soc. Geolog. de France,* 2.ª serie, XXIX, p. 246).

y Durand, en la lejana India, de los de un *Semnopithecus* en el Mioceno superior de Siwalik y a él se fueron sucediendo otros, desde entonces hasta nuestros días, por todas las regiones actualmente cálidas y templadas, tanto del Antiguo como del Nuevo Mundo. Veamos los más importantes.

En 1840, Roth y Wagner hallan un cráneo que califican de *Mesopithecus*; el año 1856, E. Lartet presenta al público el descubrimiento verificado por Fontan en Saint-Gaudens, de una mandíbula y un húmero sobre los que erigió un nuevo género «símico, el *Dryopithecus*; de 1853 a 1860 Alberto Gaudry extrae del yacimiento de Pikermi (Grecia), restos de 25 individuos de *Mesopithecus pentelici,* del que pudo reconstruir un esqueleto entero; en 1862 discernía M. Rütimeyer, entre los fósiles eocénicos extraídos por el abate Cartier en Egerkingen (Suiza) un trozo de mandíbula con tres dientes que atribuyó a un *Caenopithecus lemuroides;* en 1873, halló Delfortrie, en las fosforitas de Béduer (Lot) el cráneo de un Lemuroide, al que denominó *Palaeolemur* y algo más tarde (1877) descubría H. Filhol, en las fosforitas de Quercy los de otros, que llamó *Necrolemur* y *Adapis,* hallado éste, algo después, por P. Gervais en los lignitos de la Débruge con otras variedades de *Adapis;* en el mencionado yacimiento de «Siwalik Hills» se vienen descubriendo, desde fines del siglo pasado, restos de Cinomorfos y de Antropomorfos, incluídos por sus descritores Lydekker (1886), Pilgrim (1915, 1927) y G. E. Lewis (1934) en los géneros de *Dryopithecus, Palaeosimia, Sivapithecus (Palaeopithecus), Ramapithecus, Bramapithecus, Sugrivapithecus;* de 1892 es el ruidoso descubrimiento del famoso *Pithecanthropus,* que fué y sigue siendo calificado por autorizados antropólogos como Simio; en 1906 anunciaba F. Ameghino, desde la Argentina, el hallazgo de restos de Primates humanoides, unos inferiores, *Humunculus patagonicus, Anthropops perfectus,* etc., y otros superiores, *Tetraprothomo argentinus, Triprothomo homosimius, Diprothomo platensis, Prothomo,* los que, en realidad, eran simples antepasados de Platirrinos,

Especial resonancia tuvo el anuncio hecho en 1910, por M. Schlosser de que se habían hallado en el Oligoceno del Fayum (Egipto) restos de varias especies fósiles de Primates, presentados, al año siguiente, por él, unas como protosimiidos (*Parapithecus, Moeripithecus*), otra como cinomórfica (*Apidium*), otra como protoantropóidide (*Propliopithecus*).

Además de los mencionados, se han ido descubriendo restos fósiles de Lemuroides en Norteamérica, Europa, Madagascar y Asia Sudoriental, de Platirrinos en América del Sur, de Cinomorfos y Antropomorfos en Europa, Asia, Africa e Insulindia.

Pero a todos estos descubrimientos ha venido a sobrepujar, por ahora al menos, en interés el iniciado por Dart (1925) en Taungs y proseguido por Broom (desde 1936) y Leakey (1946), en varias localidades del Africa meridional, de una serie de Antropomorfos fósiles con caracteres más huma-

niformes, a lo que parece, que cuantos anteriormente se conocían así vivos como fósiles: *Australopithecus, Plesianthropus, Proconsul, Paranthropus.*

También es muy interesante, antropológicamente, el llamado *cráneo de Modjokerto* descubierto (1936) por von Koeningswald, cuyos caracteres, a pesar de ciertas ambigüedades, son más bien de Homínido que de Símido. Lo mismo se diga de los recién hallados de 1936 a 1941 en Sangirán (Java) por von Koenigswald, quien los reputa del género *Pithecanthropus.*

Entre esos restos, extraídos del yacimiento de Sangirán hay un trozo de mandíbula con dientes seis veces más voluminosos que los humanos actuales, por lo que su descubridor von Königswald, dió a su antiguo poseedor el nombre de *Meganthropus palaeojavanicus,* mientras que designó con el de *Gigantopithecus* al de tres molares, asimismo descomunales, que adquirió en tiendas de drogueros chinos de Hong-Kong, y con el de *Pithecanthropus robustus* al de un cráneo incompleto y un fragmento de mandíbula hallados (1939) por el mismo investigador en el yacimiento de Sangirán (también en Java).

2. *Agrupación sistemática*

Bajo el punto de vista sistemático, se han agrupado los Monos fósiles en las siguientes categorías [6]:

1.ª. Lemuroides.—1) **Protoadápidos,** familia constituída por los géneros *Plesiadapis Nothodectes, Eochyromis, Stehlinius, Labidolemur, Phenacolemur, Uintasorex, Apatemys, Heterohyus,* etc., los cuales son incluídos, dudosamente, entre los Primates en su más amplio sentido actual, a título de precursores de ellos.

2) **Adápidos,** que comprenden los géneros *Pelycodus, Notharcus, Protoadapis, Adapis* y *Pronycticebus, Aphanolemur, Caenopithecus.*

3) **Megadalápidos,** con los géneros *Megaladapis, Archaeolemur* y *Hadropithecus.*

2.ª Tarsioides.—En contraste con el hecho de la inexistencia actual de otros géneros que el *Tarsius,* se han descubierto varios de fósiles: *Tetonius, Anaptomorphus, Omomys, Necrolemur, Pseudoloris.*

3.ª Pitecoides.—1) **Platirrinos.** Los restos hallados casi todos perte-

6. Cfr. a) Karl A. von Zittel: *Grundzüge der Paläontologie (Paläozoologie),* neuarbeitet von F. Broili und M. Schlosser. II Abteilung: Vertebrata, 1923, páginas 637-653.
b) Gaudry (A.): *Les enchaînements du monde animal* dans le temps tertiaires, 1895, p. 223-241.
c) Boule (M.) et Piveteau (J.): *Les fossiles,* 1935, p. 796-807.
d) Schwalbe, *Die Kultur de Gegenwart.* Anthropologie, 1923.

necen a géneros aún hoy existentes. *Hapálidos*: *Hapale, Midas, Eriodes. Cébidos*: *Mycetes, Callithrix, Cebus Nyctipithecus,* al que pertenecerían los «Homuncúlidos» (*Homúnculus* y *Anthropops*) de Ameghino.

2) **Catarrinos.**—*Cinomorfos.*—A este subgrupo de los Catarrinos se han asignado los siguientes géneros, en su mayoría hoy inexistentes: *Apidium, Mesopithecus, Dolicopithecus, Libypithecus, Semnopithecus, Cinocephalus, Macacus, Oreopithecus;* y, como dudosos, el *Parapithecus* y el *Moeripithecus.*

Antropomorfos.—Los géneros fósiles hallados, casi todos inexistentes hoy, son más numerosos que los de todos los demás grupos de Primates. He aquí los mejor comprobados: *Propliopithecus, Pliopithecus, Prohylobates, Palaeosimia, Palaeopithecus, Dryopithecus, Sivapithecus, Ramapithecus, Sugrivapithecus, Australopithecus, Paranthropus, Plesiantrhopus, Gigantopithecus, Meganthropus, Limnopithecus, Proconsul, Xenopithecus,* a los que, como dudosos, se pueden agregar el *Pithecanthropus* y los *Megantrópidos.*

3. *Situación geográfica*

Ya al resumir el descubrimiento de los fósiles, indicamos los principales lugares en que se verificó aquél. Una vez conocidos los grupos sistemáticos, vamos a especificar su topología, pues ésta posee una significación considerable.

Lemuroides.—1) Los **Protoadápidos** se han hallado todos en el Eoceno de Norteamérica, pero el género *Plesiadapis* se ha encontrado, también, en el Eoceno de Europa y, como del *Eochiromys* no queda otro rastro viviente que el Chiromys actual de Madagascar, fuerza es suponer que preexistió en Africa o, al menos, en Lemuria.

2) También los **Adápidos** vivieron, durante el Eoceno, en Norteamérica y Europa; más concretamente: Los géneros *Pelycodus* y *Notharcus* en Estados Unidos; los *Protoadapis, Adapis* y *Pronycticebus* en Francia (París, Quercy).

3) En cambio, los **Megaladápidos** no se han hallado sino en terrenos cuaternarios de Madagascar.

Tarsioides.—Todos ellos son del Eoceno de Estados Unidos (*Tetonius, Anaptomorphus*), de Bélgica (*Omomys*) o de Francia (*Necrolemur, Pseudoloris*), siendo así que hoy el *Tarsius* está circunscrito a la Indonesia.

Pitecoides.—Los **Platirrinos** fósides yacen todos exclusivamente, en América del Sur donde se hallan hoy sus congéneres y descendientes.

Los **Cinomorfos,** en cambio, se han extraído sólo del Antiguo Mundo,

en toda clase de terrenos terciarios, excepto eocénicos: De Egipto (El Fayum), el *Parapithecus, Moeriptihecus, Apidium* y el *Lybipithecus;* de Italia, el *Oreopithecus* y el *Macacus;* de Grecia, Rusia meridional, Persia y Asia Menor, el *Mesopithecus;* de Francia el *Dolicopithecus,* el *Semnopithecus* y el *Macacus,* viviente hoy el segundo al Sur de Asia y el tercero desde el Asia Meridional, por todo el Africa septentrional, hasta el Peñón de Gibraltar; de la India y Africa septentrional y oriental, el *Cynocephalus.*

Los **Antropomorfos** fósiles se han extraído de los mismos terrenos y países que los Cinomorfos, es decir, que son coetáneos y coterráneos de éstos, como vamos a ver, indicando su procedencia: la del *Propliopithecus* y *Prohylobates* lo es el yacimiento de «El Fayúm», en Egipto; la del *Gryphopithecus,* Austria (cuenca de Viena); la de los *Limnopithecus, Xenopithecus* y *Proconsul,* Africa Oriental (Kenya); la del *Pliopithecus,* Francia (Sansan), Suabia, Austria (Steiermark), Suiza (Elgg); la del *Dryopithecus,* Francia (Saint Gaudens), Suabia, Austria, España (Pirineo catalán), India (Siwalik); la de los *Palaeosimia, Palaeopithecus, Sivapithecus, Ramapithecus* y *Sugrivapithecus,* la India (Siwalik); la del *Australopithecus, Paranthropus* y *Plesianthropus* el Transvaal Sudafricano (Taungs para el primero, región de Sterkfontein para los otros dos); la del *Gigantopithecus,* China; la del *Meganthropus, Pithecanthropus* y *Homo modjokertensis,* Java.

4. *Distribución geológica*

En orden a correlacionar los Monos fósiles entre sí y con los vivientes actuales y aquellos y estos con el Hombre tiene más importancia aún que la situación geográfica, la geológica, que expondremos agrupando los géneros por orden cronológico ascendente de períodos y haciendo, luego, algunas observaciones de conjunto.

En terrenos inferiores a los eocénicos no se ha descubierto aún resto alguno de Primates.

Período Eoceno.—Los **Lemuroides,** tanto *Protoadápidos* como *Adápidos* y los **Tarsioides** se han extraído todos, exclusivamente, de terrenos eocénicos de Norteamérica y Europa, los que aparecen sin precedencia o posterioridad cronológica mutua. Hasta hoy no se ha descubierto resto alguno de ellos en los demás períodos de la Era III, ni resto alguno de los demás Primates en el Eoceno. Sólo de los *Megaladápidos* se han descubierto indicios en el Pleistoceno de Madagascar.

Período Oligoceno.—Con el Oligoceno se presentan, de golpe, las tres categorías de **Pitecoides:** *Platirrinos, Cinomorfos* y *Antropomorfos,* si bien no en todos sus géneros, sino en algunos poco diferenciados, a saber la platirrínica en el *Homunculus* y *Anthropops,* la cinomórfica en el *Apidium,* la antropomórfica en el *Propliopithecus.*

Período Mioceno.—De este período son varios de los géneros encontrados. De ellos, pertenecen a los **Cinomorfos** el *Oreopithecus* y el *Mesopithecus*, y a los **Antropomorfos** el *Gryphopithecus, Prohylobates, Pliopithecus, Dryopithecus, Limnopithecus, Proconsul, Xenopithecus.*

Período Plioceno.—Durante el Plioceno sigue en aumento la variedad de los géneros de **Pitecoides,** de los que pertenecen a los **Cinomorfos** el *Dolicopithecus*, el *Libypithecus*, el *Semnopithecus*, el *Cynocephalus* y el *Macacus*, y a los **Antropomorfos** el *Palaeosimia*, el *Palaeopithecus*, el *Sivapithecus*, el *Ramapithecus*, el *Sugrivapithecus*, y, tal vez, los siguientes hallados en terrenos pleistocénicos.

Período Pleistoceno.—Aunque sin duda preexistieron ya en el Plioceno, de hecho no se han hallado, sino en yacimientos pleistocénicos, los **Megaladápidos,** los **Platirrinos** *Eriodes* (extinguido hoy), *Hapale, Midas, Mycetes, Callithrix, Cebus* (aún existentes) y los **Antropomorfos** *Australopithecus, Paranthropus, Plesiantropus, Gigantopithecus, Meganthropus, Pithecanthropus, Homo modjokertensis* (estos cuatro últimos más verosímilmente Hombres).

III. LOS CARACTERES

Conocidos el género de sujetos, el lugar y el tiempo en que vivieron, daremos un paso más en nuestro intento de ver sus relaciones filogenésicas con el Hombre, constatando sus caracteres, sobre todo los, de algún modo, significativos en ese sentido. La constatación de esos caracteres la lograremos con la presentación descriptiva de las piezas a que afectan, seguida de las convenientes observaciones.

Lemuroides.

Protoadápidos.—Los escasos restos hallados, casi exclusivamente dientes y trozos del esqueleto cefálico, indican que los Protoadápidos del Eoceno norteamericano y europeo eran unos animalitos arborícolas del tamaño de una ardilla con caracteres predominantemente de Insectívoros, pero marcados y acompañados con matices de los Roedores y de los Primates, particularmente del *Chiromys* actual.

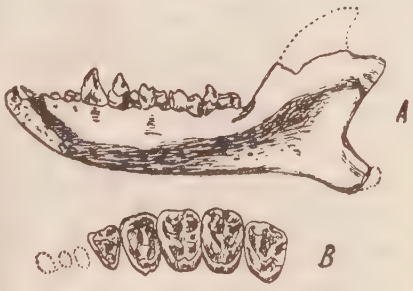


Fig. 1.ª

A. *Pelycodus frugivorus* Cope.
Mandíbula inferior por dentro; tamaño natural.
Eoceno inferior de Wyoming

B. *Notharctus.* Leidy
Molares superiores; 2/1 del tamaño natural. Eoc. medio de Wyoming (Según Osborn)

Adápidos.—Son conocidos por cráneos, mandíbulas, dentaduras y algunas piezas de las extremidades. En particular: del *Pelycodus* se conocen mandíbulas, con dientes (*fig. 1.ª*) y algunos huesos de las patas; del *Notharcus* todo el esqueleto (*figuras 1.ª y 2.ª*),; del Protoadapis algunos dientes, del *Adapis,* el cráneo y huesos de las extremidades (*fig. 3.ª*); del *Pronycticebus* lo mismo que del *Adapis;* del *Aphanolemur* sólo el cráneo sin dientes; del *Caenopithecus* el cráneo y dientes.

Fig. 2.ª—*Notharctus formosus* Leidy
Cráneo y mandíbula; 2/3 del tam. nat.
Eoc. de Wyoming (Según GREGORY)

Los caracteres de todos estos restos son, esencialmente, las de los Lemúridos actuales, aunque con algunas singularidades, particularmente en la dentadura.

Megaladápidos. — También de este grupo se tienen piezas de todas partes del esqueleto, por las que se ve que sus sujetos eran semejantes a los Lemúridos, pero de mayores dimensiones corpóreas, hasta alcanzar algunos de ellos la talla humana. De ellos, los *Megaladapis* poseían, además, un cráneo de unos 30 cm. de largo, poca capacidad y con fuertes crestas óseas parietales, los *Archaeolemur* y *Hadropithecus* demostraban cierta orientación morfológica hacia los Simios, «primer ejemplo», dice Teilhard de Chardin, «de la regla, general para los Primates, de que en el interior de cada phylum, la variación del tipo zoológico tiende a verificarse en la dirección de formas

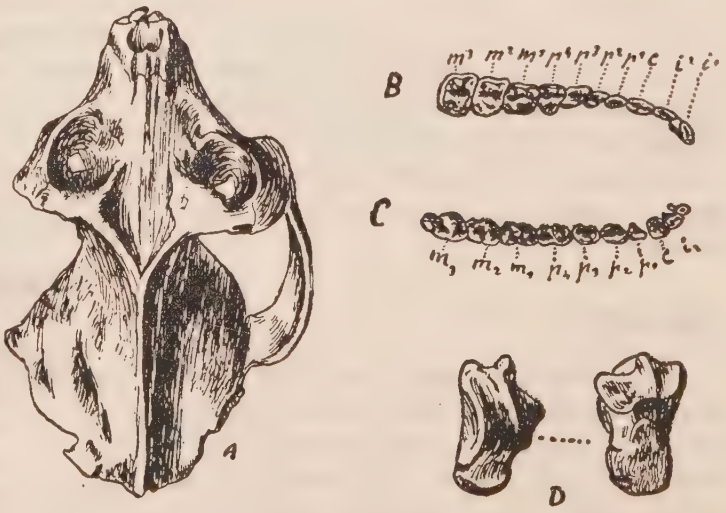


Fig. 3.ª—*Adapis parisiensis* Cuvier, var. *min.*
A, Cráneo por arriba; B, dentadura superior (2/3 del tam. nat.); C, dentadura inferiōr; D, astrágalo (tam. nat.)
Fosforitas de Quercy (Según K. VON ZITTEL)

más o menos *grosso modo* antropoides» [7], afirmación no admisible con ese carácter de *regla general.*

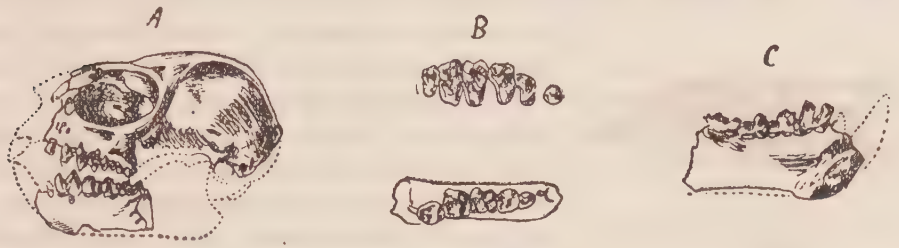


Fig. 4.ª—*Tetonius homunculus* Cope.

A, Cráneo, tam. nat.; B, series super. e infer. de los dientes (3/1 del tam. nat.); C, mandíb. inferior (3/2 del tam. nat.)
Eoceno inferior, Wasatch (Wyoming) (Según MATTHEW y GRANGER)

Tarsioides.

De ellos, apenas son conocidos otros restos que algunos cráneos (*Tetonius, Necrolemur*), mandíbulas (*Tetonius, Anaptomorphus, Necrolemur, Omomys, Pseudoloris*) con sus respectivos dientes y algunos huesos sueltos de los miembros (*figs. 4.ª y 5.ª*).

El tipo a que más se aproximan es al del actual *Tarsius,* especialmente en esfericidad y gran capacidad craneal, grandes órbitas oculares, escasa prognatia y fórmula dentaria.

Pitecoides.

PLATIRRINOS.—La mayor parte de los restos fósiles descubiertos son de géneros actuales, pertenecientes a Hapálidos y Cébidos, y los escasos de géneros extinguidos (*Eriodes, Homunculus, Anthropops,* etc.), revelan que estos eran muy semejantes a aquellos (en concreto y especialmente al género *Cebus*).

CINOMORFOS. — Al *Apidium* le encuadran Zittel-Broili-Schloser entre los «Cynopithecidae», aunque considerándole como «po-

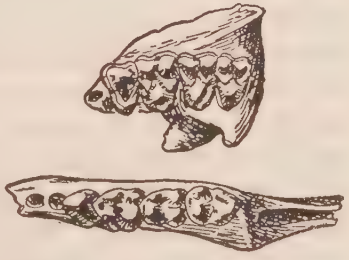


Fig. 5.ª. — *Pseudoloris parvulus* Filhol
Maxilar superior pòr abajo 4/1 del tamaño natural
Maxilar inferior por arriba 4/1 del tamaño natural
Fosforitas de Quercy
(Según STEHLIN)

7. P. TEILHARD, Rev. de Philosophie, 1923, v. 30, p. 151.

siblemente precursor de esta familia» (p. 649), dados los caracteres de su único resto conocido que es una mandíbula con dientes» (*fig. 6.ª*).

Del *Parapithecus* y *Moeripithecus* dicen los mimos autores (p. 648): «El número y forma de los dientes, la estructura de las mandíbulas y el tamaño del cuerpo intermedian, enteramente, el paso de los Anaptomórfidos y Társidos a los Símidos, particularmente al *Pliopithecus*». Tal afirmación se apoya, casi exclusivamente, en datos relativos a los maxilares y dientes. Así se explica la divergencia de pareceres al calificarlos: Boule-Piveteau (1935) los dan por Cinomorfos; Gregory considera al Parapithecus como la estirpe inmediata de los Antropomorfos, mientras que G. Sergi (1929) cree ser *Parapithecus* y *Moeripithecus* un ramo de «Eoanthropidae», coetáneo, paralelo e igual al del Propliopithecus, y J. Kaelin (1943) una posible rama colateral de Prehomínidos.

Fig. 6.ª—*Apidium phiomense* Osborn

Mandíbula inferior; tamaño natural. Oligoceno, Fayum (Egipto)

(Según K. von Zittel)

Sobre base más amplia se ha levantado el conocimiento del *Mesopithecus*, ya que se han hallado de él numerosos cráneos (fig. 7.ª) y casi todas las piezas esqueléticas del tronco y de los miembros. He aquí lo que sobre sus restos y caracteres no dice su principal descubridor A. Gaudry: «El único Mono fósil del que se poseen numerosos restos es el *Mesopithecus pentelici*. Le descubrió M. Wagner y de él he recogido yo los restos de 25 individuos pudiéndose formar, a base de estos materiales, alguna idea de su aspecto y costumbres. Su ángulo facial de 57° parece indicar un Simio, cuya inteligencia se hallaba en un buen término medio; sus dientes (*fig. 8.ª*) hacen ver que no era esencialmente frugívoro, sino que se alimentaba de yemas y follajes; sus isquions aplanados hacia atrás hacen pensar que tendría callosidades isquiáticas; la igualdad de sus miembros anteriores y posteriores, prueba que era más bien un andador que un trepador; como he hallado ocho cráneos en un solo bloque, supongo que vivía en pequeñas manadas. El conocimiento que tenemos de las diversas partes del esqueleto del *Mesopithecus* ha revelado que este Mono constituye la transición entre dos géneros actualmente vivientes. En 1840, Roth y Vagner, habiendo

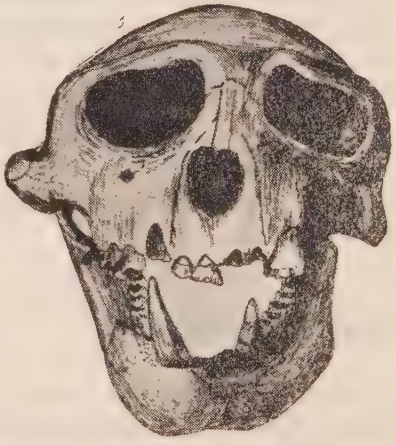


Fig. 7.ª

Cráneo de un macho visto de cara y a 2/3 de tamaño

Mioceno superior de Pikermi

(Según A. Gaudry)

visto un cráneo un poco deformado, creyeron que provenía de un animal intermedio entre los Semnopitecos y los Gibbones, por cuya razón propusieron el nombre de Mesopiteco. En 1855, aduje yo cráneos en buen estado de conservación, demostrativos de que el Mesopiteco en modo alguno era un intermediario entre el Semnopiteco y el Gibbón... El Sr. profesor Beyrich, después de haber estudiado un cráneo enviado de Pikermi a Berlín, confirmó nuestra opinión. Pero habiendo yo reemprendido el viaje a Grecia, traje de allá no sólo cráneos, sino un gran número de huesos membrales, por lo que ví cómo el Mesopiteco merece su nombre de Mono intermediario, ya que, si tenía cabeza de Semnopiteco, poseía miembros de Macaco» [8].

Los escasos restos de los géneros *Dolicopithecus* y *Libypithecus* permiten entrever su semejanza fundamental con el *Mesopithecus*, del que diferían ambos por su mayor prognatia, y el primero, además, por sus extremidades menos gráciles. El *Semnopithecus*, *Cynocephalus* y el *Macacus* son conocidos por algunos nuevos fósiles, completados por los de las especies actuales de esos mismos géneros que han perdurado hasta hoy.

Fig. 8.ª—**Mesopithecus Pentelici**

Mandíbula izquierda de macho vista de perfil y por encima (tamaño natural)

(Según A. GAUDRY)

El *Oreopithecus* es una de las formas de Primates a las que se ha dado, en el pasado, mayor importancia filogenésica: Gaudry cree son rastros paquidérmicos ciertos rasgos que insinuarían el posible modo de transición entre los Paquidermos y los Primates [9]; Schwalbe nos expresa su sentir con las siguientes palabras: «Yo tengo (y ya me han precedido en esta opinión Gervais, de Mortillet, Ristori), en todo caso, al *Oreopithecus* por una forma filogenésicamente importante, que se ha de separar de los Cinopitecinos y se ha de colocar o como grupo especial junto a ellos o anexionar como forma ínfima a los Antropomorfos» [10]. Carlos A. von Zittel termina la enumeración de los caracteres del fósil diciendo que «lo seguro es que, el *Oreopithecus* ocupa, de algún modo, un puesto intermedio entre las precedentes y la siguiente familia» (la de los Antropomorfos) [11]; M. Boule nos dice que «ofrecía carac-

8. GAUDRY, *ibid.*, p. 233-235.
9. GAUDRY, *ibid.*, p. 231-233.
10. SCHWALBE, *ibid.*, p. 265.
11. K. A. VON ZITTEL, *ibid.*, p. 651.

teres compuestos de Monos Cinomorfos y de Monos Antropomorfos, con algunos rasgos primitivos» [12]. Ahora bien, ¿en qué se fundan todas estas especulaciones filogenesistas sobre el Oreopithecus? Nada más que en una mandíbula, no completa, con sus dientes. Por eso hace muy bien el mismo Gaudry en advertir: «A la verdad, se ha de tener cuenta con no exagerar las conclusiones sacadas de algunos órganos aislados; la semejanza de los dientes puede ser, a menudo, un fenómeno de mera adaptación a un régimen semejante y hallarse en animales muy diferentes entre sí» [13].

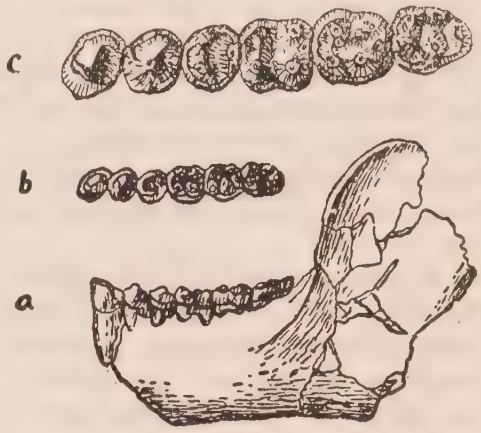


Fig. 9.ª—*Propliopithecus Haeckeli*
(Según SCHLOSSER)

a, Mandíbula, tamaño natural.
b, Dentadura por encima, tamaño natural
c, » » » » duplicado

Fig. 10

Mandíbula inferior de **Pliopithecus antiquus**

Del Mioceno de Sansan (Francia)

a) Vista lateral izquierda
b) Vista superior

i = incisivos; *c* = caninos.
1 p=1er. premolar.
2 p=2.º premolar.
1-3 m = 1.º, 2.º, 3er. molar.

(Según A. GAUDRY)

ANTROPOMORFOS. — *Propliopithecus*. — Es conocido por una mandíbula (*fig. 9.ª*) cuyos caracteres y los de sus dientes insinúan cierta dirección morfológica hacia el Gibbón; más aún, de ellos deduce Zittel que el Propliopothecus es, «con seguridad, el antepasado del siguiente género (*Pliopithecus*) y aun de todos los Símidos y Homínidos» [14]. También Gregory es de esta opinión «haciendo del Propliopithecus, dice G. Sergi, una forma grávida de todas las formas antropoideas, o sea, una forma generalizada, que es una simple abstracción» [15]. No sin razón observa Mc Gregor: «El oligocénico Propliopithecus a juzgar

12. BOULE, *ibid.*, p. 803.
13. GAUDRY, *ibid.*, p. 233.
14. K. A. VON ZITTEL, *ibid.*, p. 651.
15. SERGI G.: *Il posto dell'uomo nella natura*, 1929, p. 71.

por una mandíbula inferior, lo mismo puede ser calificado de antepasado del Hombre que de los Monos modernos, pero, si fueran conocidas otras partes del esqueleto, pudiera ser descalificado como antepasado de ambos» [16].

El *Pliopithecus*, a que acabamos de aludir, es, asímismo, conocido únicamente por sus caracteres maxilares y dentales (*fig. 10*), que le acercan al Gibbón más todavía que los suyos al Propliopithecus.

También el *Prohylobates* habría sido gibbonoide a juzgar por el fémur, única pieza esquelética que de él se conoce.

En cambio el molar 3.º superior (lo único que de él se conoce) del *Palaeosimia* indicaría su carácter orangoide, y el fragmento hallado de maxilar superior, del *Palaeopithecus* sería chimpanzoide según los más, proto - orangoide según Schwalbe, gorilloide según Gregory.

Fig. 11.—**Dryopithecus Fontani.** *Mandíbula izqda. de perfil y por encima;* tamaño natural. (Según Gaudry)

Dryopithecus.—Cuando se descubrió (1856) la primera mandíbula (*figura 11*) del *Dryopithecus*, Ricardo Owen, juzgando por solos los dientes, dictaminó que se trataba del Antropoide más semejante al Hombre, de los conocidos. Esta opinión, seguida por la generalidad de los paleontólogos, la especificaba Gaudry en 1877, al mismo tiempo que pretendía justificarla, del modo siguiente: «El *Dryopithecus* era un Mono de un carácter muy elevado aproximándose al hombre por varias particularidades: La estatura debía ser aproximadamente la misma; los incisivos eran pequeños; los molares tenían tubérculos menos redondeados que en las razas europeas (*fig. 12*), pero bastante parecidos a los tubérculos de los molares de los australianos; se ha supuesto (lo que no es cierto) que la última muela nacía después del canino, como la muela del juicio en el

16. Mc Gregor, en *General Anthropology*, por Fr. Boas, etc., 1938, p. 39.

hombre». A continuación, nota, sin embargo, que el hecho de estar el primer molar (*fig. 13*) del *Dryopithecus* menos desarrollado y el canino más que los correspondientes del Hombre, arguye un desarrollo cefálico predominantemente frontal en el Hombre y predominantemente mandibular en

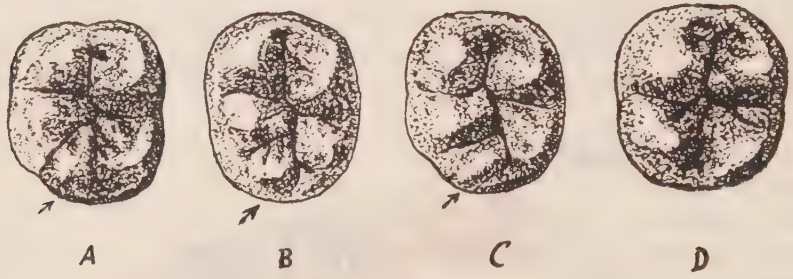


Fig. 12

A. Molar inferior izquierdo de *Dryopithecus*, con 5.ª cúspide
B. » » » » Gorila, » » »
C. » » » » Hombre, » » »
D. » » » » » sin » »

(*Todos dibujados al mismo tamaño*, por Mc Gregor)

el Dryopithecus conforme a la cualidad intelectual de aquel y bestial de éste. Esta idea de la inferioridad animalesca del *Dryopithecus* respecto al Hombre, se le confirmó y agrandó a Gaudry por el hallazgo de una nueva mandíbula de ese Antropoide, con la que demostró que éste era inferior a todos los Antropoides actuales. Posteriormente se han hallado en España, Francia, Alemania e India, nuevas piezas óseas, sobre todo cefálicas, del mismo, que confirman el segundo concepto de Gaudry y llevan a Zittel-Broili-Schlosser a representársele del modo siguiente: «El *Dryopithecus* tenía las dimensiones del Chimpancé, siendo, a lo que parece, progenitor de éste, así como del Orang-Utang y del Gorila» [17]. A pesar de esto ha habido después autores, como Gregory [18], Hellman y Le Gros Clark [19], que han pretendido acreditar la idea primitiva del Dryopithecus, insistiendo en ciertos rasgos morfológicos,

Fig. 13. — *Dryopithecus punjabiensis* Pilgrim

Premolares y molares superiores; tamaño natural. Plioceno inferior de Siwalik (India)

(Según Gregory)

17. Zittel, *ibid.*, p. 652.
18. W. E. Gregory and M. Hellmanh *The dentition of «Dryopithecus» and origin of man. Anthrop. Pap. of the Amer. Mus. of Nat. Hist.*, v. 28, 124 páginas 25 láms. New York, 1929.
19. W. E. Le Gros Clark: *The oldest Human fossils. Discovery*, v. 6, páginas 102-106, 1945.

por los que se asemejaría a los Australopitecinos en su aspecto humaniforme.

Sivapithecus, Ramapithecus, Sugrivapithecus.

El género *Sivapithecus* fué creado por G. E. Pilgrim [20] a base de una mandíbula, medio maxilar con sus dientes y pocos más insignificantes restos hallados, por él, en los «Siwalik Hills» (India) y cuyos caracteres, particularmente los molares, indiferenciados, anchos y redondos (*fig. 14*), le incitaron a calificarle de Homínido transicional entre los Simios y el Hombre, calificación no sólo infundada [21] por la insuficiencia de los restos, sino excluída [22] por los caracteres claramente antropomorfianos de estos, particularmente los del robusto canino, por lo que no es de extrañar que los conocedores de los restos del *Sivapithecus* estén de acuerdo en excluirle de la ascendencia humana, restringiendo su desavenencia al género antropomorfiano a que pertenecería: *Palaophithecus* según Lydekker, *Dryopithecus* según Gregory, *Simia* según otros.

Fig. 14.—*Sivapithecus indicus* Pilgrim

Premolares y molares inferiores; tamaño natural. Mioceno superior de Siwalik (India)

(Según Gregory)

Los géneros *Ramapithecus* y *Sugrivapithecus* fueron erigidos por G. E. Lewis [23] sobre un maxilar superior con sus dientes (*Ramapithecus*) y un maxilar inferior (Sugrivapithecus) hallados (1932-1933), también, en los «Siwalik Hills», sugiriendo, además, que estos dos nuevos géneros de Antropoides se acercan, morfológicamente, a los Homínidos más que ninguna otra forma zoológica conocida, por su arcada dentaria más parabólica, cara relativamente corta, barbilla bien desarrollada y ausencia de diastema dental. «Hrdlicka [24], aun reconociendo que el Ramapithecus se acerca al Hombre más que ningún Dryopiteco, sostiene que ninguna de las dos formas descritas por Lewis se pueden colocar, legítimamente, en la serie ancestral humana... Nosotros somos de su parecer, «añade Teilhard de Chardin [25].

20. Pilgrim (G.-E.): *A Sivapithecus palate and other Primate fossils India, Palaeontologia Indica,* new Series, vol. XIV, 1927.
21. Piveteau (J.): *L'Anthropologie,* 1937, t. 37, p. 376.
22. Viret (J.): *Introduction à étude des Mammiféres fossiles,* 1946, páginas 141-142.
23. Lewis (G. E.): *Preliminary notice of new man-like Apes from India. American Journal of Science,* 1934, t. 27, p. 161-179.
24. Hrdlicka (A.): *The Yale fossile of Anthropoid Apes. American Journal of Science,* 1935, t. 29, p. 34-40.
25. Teilhard de Chardin, *L'Anthropologie,* 1935, t. 45, p. 638-639.

Limnopithecus, Xenopithecus, Proconsul.

Estos tres géneros de Antropoides fueron creados por A. T. Hopwood a base de algunos fósiles hallados por él, el año 1931, en Koru (Kenya). A esos escasos fósiles se han añadido algunos más hallados en exploraciones conducidas por L. S. B. Leakey (1932, 1935, 1938) y estudiados (los de 1932, 1935) especialmente, por D. G. Mac Innes [26].

Del *Limnopithecus* se conocen varios fragmentos grandes de mandíbula con dientes. Juzgando por los caracteres de algunos dientes (premolares) de leche, a Hopwood le pareció que el *Limnopithecus* hubo de ser un Simio semejante al Gibbón, pero más especializado que éste. También Mac Innes halla, en el Limnopithecus, semejanzas con el Gibbón, pero más aún con los géneros *Propliopithecus, Pliopithecus* y *Prohylobates,* llegando a sostener la idea de que estos dos últimos son estadios contemporáneos del Limnopithecus, divergentes, al igual que éste, del Propliopithecus oligocénico de Egipto. Es muy significativa, sin embargo, observa S. Kälin «la configuración enteramente humana de los molares y de un primer molar inferior de leche, con 4 tubérculos, muy parecidos a los molares, pues el *Limnopithecus* hace ver que los rasgos esenciales de la dentadura humana son mucho más antiguos de lo que, no hace mucho, nos inclinábamos a suponer» [27].

El *Xenopithecus* no es conocido sino por algunos fragmentos mandibulares, apenas suficientes para justificar la erección de un nuevo género simiano, cuánto menos para considerarle como una forma intermedia en el «hiatus» existente entre los Hylobátidos y los Antropoides, cosa que hace W. E. Le Gros Clark [28].

Del *Proconsul* halló Hopwood algunos restos mandibulares, de cuyos caracteres, sobre todo de los dentarios, dedujo ser un progenitor del Chimpancé.

En la mandíbula de un Proconsul adulto, descubierta por Leakey (1932-35), ve Mac Innes, sobre un tipo bastante generalizado, ciertos caracteres de alta especialización, v. gr. la sínfisis corta, carente del reborde laminar simiano e inexistente, asímismo, en el Hombre; también serían de cariz humaniforme ciertos rasgos de la dentadura y el menor retraimiento de la barbilla.

Más tarde (1937), tras el Congreso de Nairobi una expedición exploradora, conducida por Leakey, halló, en la isla de Rusinga [29], la mandíbula

26. D. G. Mac Innes: *Notes in the East african miocene Primates.* «Journal of the East Africa and Uganda Natural History Society», t. 17, 1943, p. 141-181..

27. Kälin (J.): *Uber Paranthropus robustus* Broom. Separata, 1949, p. 185.

28. Cfr. Vaufrey (R.): *La Nature,* 1-V-1948, p. 145-149.

29. Situada en la entrada de la bahía de Kavirondo, angulo S. E. del lago Victoria Nyanza.

y el palatino de un Procónsul joven, más diversos huesos largos, tan altos, pero menos robustos que los del Chimpancé y de los que el fémur se parece al de Eppelshein y el húmero al del *Dryopithecus fontani* de Lartet (27, página 146).

Finalmente, el 2 de octubre de 1949, otra nueva exploración, dirigida por el mismo Leakey, dió con la mayor parte de un cráneo del género Proconsul (probablemente *Proconsul africanus*), del que «es particularmente interesante la región precefálica, por cuanto muestra una ausencia completa del «torus» supraorbital, tan característico de los Antropoides africanos modernos. Otro rasgo interesante es la inusitada delgadez de la pared craneal...» [30].

Este conjunto de caracteres parece orientar, morfológicamente, al Proconsul hacia el grupo de Antropomorfos sudafricanos comprendidos bajo la denominación de *Australopitécidos* que vamos a presentar a continuación [31].

Australopitécidos

Los *restos*, que hasta el presente se han descubierto son: Del *Australopithecus* (*fig. 15*), un esqueleto cefálico, completo en su parte facial y fragmentario en la craneal, una región occipital y una mandíbula; del *Plesianthropus* (*fig. 16*), un morro de niño de 3 años y otro de joven, ambos dentados, un cráneo, molar, fémur y pelvis de hembra adulta, una calavera y la base craneal, el frontal y lado derecho de la cara de otra, más dos maxilares enteros y dos fragmentanos con premolares, molares y un canino de sujetos adultos, un cráneo de macho viejo, huesos del carpo, fragmentos de húmero y escápula, muestras fragmentarias de otras dos pelvis, el fémur (en gran parte), la tibia, algunas costillas y vértebras de un mismo esqueleto; del *Paranthropus*

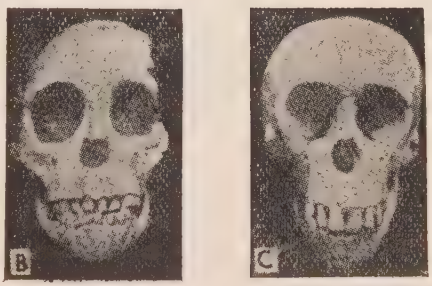


Fig. 15. — A. *Australopithecus africanus*, Dart: Vista lateral frontal (según Broom, 1947). — *B. Australopithecus africanus*, Dart. Vista frontal (según O. Abel, 1931). — *C. Antropopithecus troplodytes*, L.; Chimpancé de la misma edad que el *Australopithecus* hallado por Dart (según O. Abel, 1931) (De «Ibérica», n. 139).

30. *Nature*, 30-X-1948, p. 688. Ver. También, *Nature*, 5-X-1946, p. 479; 15-II-1947.

31. Tomaremos lo esencial, retocado para ponerlo al día, de nuestro «*Estudio sobre los Australopitecinos africanos*», publicado en la revista *Ibérica*, n. 191, Agosto 1950.

(*figura 16*), 5 cráneos bastante completos, fragmentos de otro, varias mandíbulas, una de ellas con todos los dientes y fragmentos de húmero y cúbito, un astrágalo, dos incisivos y un canino sueltos, mas un buen fragmento de mandíbula con todos sus premolares y molares. Según Le Gros Clark (*Nature*, 4-XI-1950, p. 759) «Se han recobrado más de 200 dientes de Australopitecinos.

Los *descubridores* de esos restos han sido: Del *Australopithecus*, R. A. Dart, profesor de la Universidad de Witwatersrand (Sudáfrica); del *Plesianthropus*, R. Broom, Dr. en Medicina por la Universidad de Glasgow, quien, seducido por la idea de averiguar la estirpe de los Mamíferos, se dirigió primero a New Wales (Australia) para estudiar la anatomía com-

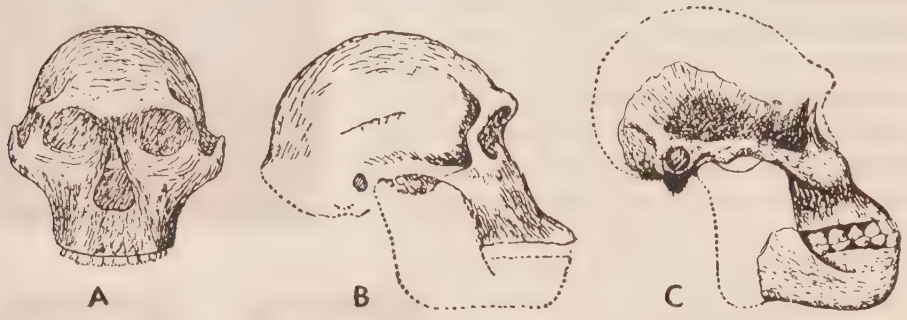


Fig. 16.—*Plesianthropus transvaalensis*, Broom: cráneo de hembra vieja, visto de frente (*A*) y de ladó (*B*) (según R. Broom en «Nature», 17-V-1947, pág. 672).—*C*) *Paranthropus robustus*, Broom, hembra. (Reconstrucción por Broom en 1946)

(De «Ibérica», n. 190)

parada y la embriología de los Monotremas, y Marsupiles, pero, al ver, en una de sus visitas a Inglaterra, algunos de los Reptiles fósiles traídos de Sudáfrica por H. G. Seeley, se fué al Sur de Africa donde realizó transcendentales descubrimientos sobre los Reptiles fósiles del Karroo y, últimamente, tras el descubrimiento de Dart, se entregó a la búsqueda de Antropoides fósiles; del *Paranthropus, un estudiante*, dirigido por Broom, y y el mismo Broom en colaboración con la *California University Expedition*.

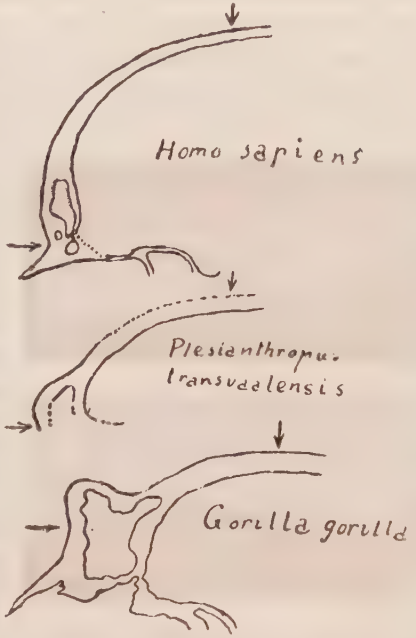
Los *informadores* sobre las circunstancias de los descubrimientos y sobre los caracteres de los restos descubiertos, han sido: Ante todo, los mismos descubridores Dart, Broom, Robinson, de los que Broom, a una con G. W. H. Schepers, es autor del estudio de conjunto, arriba mencionado sobre los géneros *Australopithecus, Plesianthropus* y *Paranthropus* [32], también ha sido hecho un estudio directo de todos los fósiles de esos mismos tres géneros Le Gros Clark [33]; sobre la calavera de Taungs hizo también

32. *The South African Fossil Ape-Men: The Australopithecinae*. By *Doctor R. Broom and G. W. H. Schepers*. Transvaal Museum, Pretoria, 1946.

33. Le Gros Clark (W.): *Observations on the Anathomy of the fossil Australopithecinae*. «J. of Anatomy», t. 81, 1947, p. 300-332.

un examen científico, por sí mismo, W. Abel [34]; los demás críticos hablan a base de los datos suministrados por estos pocos.

Los *caracteres* más significativos que dichos autores informantes atestiguan existir en los Australopitecinos, son: *Cráneo* con una capacidad de 450 a 500 cm³. en el *Plesianthropus*, 520 cm³. (según Dart) o 500 (según Schepers) o 380 (según Abel en el *Australopithecus*, 850 a 1.000 (?) cm³. en el *Paranthropus* adulto macho y 800 a 850 en la hembra; *frontal* con prominencia supraorbitarioglabelar inexistente en el *Australopithecus* y apenas marcada en el *Plesianthropus* (fig. 17) y *Paranthropus*, siendo así que está ya esbozada en los niños pitecantrópico de Modjokerto y neandertalense de Gibraltar; *cresta sagital* fronto-parietal muy saliente en el *Paranthropus* aun femenino; *temporal* con cavidad glenoidea configurada como en el Hombre, o sea, con la apófisis postglenoidea tan reducida, que la fosa glenoidea limita por detrás con el hueso timpánico, separados entre sí en los Antropoides; *occipital* de orificio situado, a juicio de Le Gros Clark [35], no tan adelante como indicó Broom, pero sí mucho más adelante que en el Gorila y Chimpancé, existiendo tras él un plano nucal horizontal, como en el hombre, y con crestas occipitales indicadoras de un desarrollo muscular cervical menor que en los Antropoides; *cara* aplanada, pero moderadamente prognata, cuyos pómulos miran hacia delante como en el Hombre en vez de lateralmente como en los Antropoides y que carece de «torus zygomáticus» y tiene la «apófisis cigomática» a la altura del borde inferior orbitario, siendo así que, en los Antropoides aquél no existe y ésta se halla por debajo de dicho borde; *mandíbula* ruda, con sínfisis maciza y huída, pero de contorno inferior humanoide; dentadura semejante a la humana (*fig. 18*) por sus cúspides y surcos en Y los molares y por su pe-



PLESIANTHROPUS. — Configurac. craneal anterior (Fig. 17)

Corte sagital de la parte anterior de los cráneos de:
Homo sapiens (según preparación del Instituto Zoológico de Friburgo);
Plesianthropus transvaalensis (según Le Gros Clark)
Gorilla gorilla (según Le Gros Clark).
(Según J. KALIN, en **Arbor**, Junio 1951, p. 338, fig. 3).

34 ABEL (W.): *Kritische Untersuchunge über Australopithecus africanus Dart.* **Morphologisches Jahrbuch,** t. 65, n. 4, 1931, p. 539-640.
35. Cfr. H. V. VALLOIS, *L'Anthropologie,* t. 53, 1949, p. 83-85.

queñez y carencia de diastema los caninos; *cabeza,* en conjunto, tal, concluye Le Gros Clark, que «si la combinación de fuertes mandíbulas con una caja ósea relativamente pequeña acerca, a primera vista, los Australopitecinos a los Antropoides actuales, toda una serie de pormenores indica a un anatómico avisado una semejanza extraordinaria con el Hombre», asegurando en cambio, W. Abel, respecto al *Australopithecus,* que la calavera por su forma, capacidad, suturas faciales, maxilares y dentadura es marcadamente goriloide; *brazo* (del *Paranthropus*) con la extremidad inferior del húmero y superior del cúbito muy humaniformes; *pierna* (del *Plesianthropus* y del *Paranthropus*) cuyo fémur, aunque en algunos rasgos no es humanoide tiene, según Le Gros Clark, la extremidad inferior idéntica a la humana en cuanto a la forma de los cóndilos y superficie rotular, si bien la epífisis total es mucho más pequeña que la nuestra y cuyo tarso posee un hueso grande también muy humano, mientras que el astrágalo es singular de suerte que permitiría al dedo gordo colocarse o divergente o paralelo a los demás, y el astrágalo parece argüir un tarso incompatible con la marcha bipédica, (al menos en el Paranthropus, que es el más perfecto); *escápula* (del *Plesianthropus*) ni humana ni antropóidica; *pelvis* (del *Plesianthropus*) en gran parte como la humana (*fig. 19*).

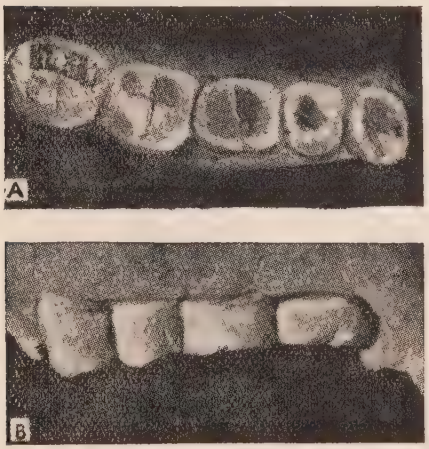


Fig. 18.—*A. Paranthropus crassidens,* Broom: Premolares y molares vistos de frente. — *B. Paranthropus crandeus,* Broom: Premolares y molares vistos del lado interior.
(Según J. Kalin, 1949)

(De «Ibérica», n. 191).

Para mejor valorar las opiniones sobre la significación de este conjunto de caracteres, es de gran importancia el conocer *las circunstancias* paleontológicas, arqueológicas, y cronológicas de los yacimientos en que se hallaron los restos fósiles de los Australopitecinos.

De *producciones atribuíbles a facultades racionales,* tales como instrumentos líticos u óseos, pinturas, grabados, pinturas, etc., no se ha encontrado ni rastro. La sugerencia de que las osamentas fragmentadas y acumuladas en la cueva del Australopithecus, a modo de restos culinarios, argüirían en éste la capacidad de hacer fuego y de cazar en cuadrillas combinadas y usando piedras, ya se ve que no pasa, apenas, de una mera suposición.

Entre las *formas zoológicas* halladas en Taungs se cuentan una especie extinguida del conejo peñascos, el papión, la liebre saltadora, topos gigantes, antílopes, tortugas; en el de Sterkfontein se han encontrado res-

tos de una hiena primitiva (*Licyaena*), así como también de dos tigres dientes-de-sable (*Meganthereon*); también en Kromdraai se ha hallado el *Meganthereon*, más el cráneo de un tipo grande de Cinocéfalo de un nuevo género y un hueso posiblemente de Antropoide; en el yacimiento del «*Paranthropus crassidens*», granja de Swartkrans, a pesar de distar de la del «*P. robustus*» sólo una milla «la fauna encontrada hasta ahora, decía Broom en Junio de 1949 (Cfr. *Nature*, 11 de Junio de 1949, p. 903), prueba ser muy diferente (si más antigua o más moderna, no lo podemos decir aún)».

Sobre la *antigüedad* de los fósiles hallados hasta ahora, «el doctor Broom opina actualmente que la presencia de una hiena primitiva, *Lycyaena*, y de dos especies de tigres dientes-de-sable, en los depósitos de Sterkfontein, significa una fecha no posterior al Plioceno Superior y que el yacimiento de Taungs es, probablemente, más antiguo aún, quizás del Plioceno Medio; pero expresamente afirma que, al igual de los depósitos de Kromdaai, es completamente imposible * al presente, determinar, con certeza, la edad geo-

Fig. 19

Pelvis de { *Plesianthropus* (a,a') / *Homo sapiens* (b,b') / *Chimpancé* (c,c') } vistas en norma lateral (a, b, c) y vertical a', b', c').

N. B. Las partes completadas (en negro) del Plesianthropus lo están por simetría de las correspondientes halladas íntegras, a saber: de la superior derecha e inferior izquierda.

[Según J. Kälin, en «Labor», Junio 1951, lám. II, quien asigna la pelvis del Plesianthropus al *Australopithecus prometheus*].

* En su librito *Finding the Missing-Link* (Londres 1950), Broom se atreve sin embargo a calcular en años la antigüedad de los depósitos en que se hallaron los Australopitecinos, atribuyendo: a los de Taungs, 2.000.000 de años; a los de Sterkfontein, 1.200.000; a los de Kromdraai, de 200.000 a 300.000, perteneciendo al

lógica» [36]. Sin embargo, esa incertidumbre parece contenerse dentro de los límites del Pleistoceno, como lo deduce de los datos paleontológicos, geológicos y arqueológicos de Sudáfrica H. B. S. Cooke [37] en un estudio comparativo de conjunto: Según él, el yacimiento de Sterkfontein sería del Pleistoceno superior, el de Kromdraai del Pleistoceno medio y el de Taungs del Pleistoceno inferior.

Respecto a la *interpretación*, R. A. Dart, en cuanto descubrió la calavera del niño de Taungs la consideró como representativa de un Antropoide intermedio entre los Antropoides actuales y el Hombre. A esa manera de ver opusieron, por entonces, antropólogos autorizados, entre ellos A. Keith y W. Abel, la de que se trataba de una forma goriloide o chimpanzoide, pero pronto empezó a prevalecer, sin contradicción, el modo de pensar de Dart, seguido por W. J. Sollas (1926), R. Broom (1934), W. K. Gregory (1937), el mismo A. Keith (1947), Le Gros Clark (1947), Watson (1948) y, en general, todos los antropólogos que han tratado del *Australopithecus* desde los descubrimientos por Broom de los Australopitecinos *Plesianthropus* y *Paranthropus*, llegando algunos hasta atribuir al *Australopithecus* cierta inteligencia rudimentaria.

También al *Plesianthropus* le encuentra Broom, a pesar de su pequeñez cefálica, decididamente humaniforme, sobre todo por su estación y marcha, que, a base de algunos restos crurales, supone enteramente vertical, apreciación que aceptan otros autores como J. Piveteau (1948).

La misma idea se forman del *Paranthropus*, a pesar de indicios positivamente contrarios a la verticalidad, apoyándose en caracteres cefálicos y dentarios.

La semejanza fundamental y la originalidad de caracteres llevó, enseguida de su descubrimiento, a reunir a las tres nuevas formas, Australopithecus, Plesianthropus y Paranthropus, en un grupo genérico aparte y a buscar para éste el puesto correspondiente dentro de la categoría zoológica «Primates». Sobre los criterios de otros, v. gr., el de Weinert, que

Pleistoceno inferior y los dos anteriores al Plioceno. H. Boswell, después de presentar estos datos observa (*Nature*, 18-XI-1950): «Incidentalmente se ha de tener en cuenta que estos guarismos y otros del libro no pasan de adivinaciones... Es satisfactorio el enterarse por otras fuentes, de que la brecha de los Australopitecinos en el área de Makapán precedía, ciertamente, a los depósitos incluidores de la industria sudafricana del hacha de mano mesopleistocénica. La existencia de industrias más antiguas aún, microlíticas, etc., es bien conocida, pero la relación de estas, asignadas al Pleistoceno inferior, con las brechas osíferas no ha sido aún establecida». Asímismo R. V. en *L'Anthropologie*, Enero 1951, p. 550: «R. Broom es un gran descubridor... Sin embargo no por eso deja de desprenderse cruelmente de su librito que la estratigrafía de los yacimientos explorados por él nos es aún desconocida no menos a nosotros que a él».

36. Le Gros Clark: *Significance of the Australopithecinae, Nature*, 29-VI-1946, página 864.

37. Cooke (H. B. S.: *A preliminary Survey of the quaternary period in Suthern Africa.* **Unión of South Africa.** Bureau of Archaelogy, Archaelogical Series, n. IV, Pretoria, 1941.

proponía encuadrarlos entre los Antropoides, ha prevalecido el de Gregory considerándolos como una subfamilia especial, los *Australopitecinos*.

De este grupo, en conjunto, expresaban Broom y Schepers, en 1946, el siguiente concepto: «Lo que aparece cierto es que el grupo, si no merece enteramente el apelativo de *hombres*, sí el de *casi hombres*...» [38].

Al año siguiente, el mismo Broom y su ayudante J. T. Ronbinson insistían en la misma idea: «Los descubrimientos hechos hasta ahora parecen no dejar duda sobre el hecho de que los Australopitecinos fué un grupo de Primates Superiores, estrechamente enlazado al hombre, que tenían dientes prácticamente humanos y que andaban sobre sus miembros posteriores. Aunque sus cerebros eran pequeños, parecen haber sido más humanos que antropoideos en su estructura».

En su Memoria de 1950 insisten en tener a los Australopitecinos por una rama del tronco ancestral humano o, por lo menos, muy estrechamente relacionada con él.

Esta ideación la han dado por buena no pocos antropólogos, que de uno u otro modo, han emitido su parecer acerca de los Australopitecinos. Así, por ej., R. Keith, quien, habiendo antes colocado al *Australopithecus* al pie del Gorila y Chimpancé, escribía en 1947: «Como el prof. Le Gros Clark (*Nature*, 159, 216 (1947), yo estoy ahora convencido, ante la evidencia aportada por el Dr. Roberto Broom, de que el prof. Dart tenía razón y yo estaba equivocado, estando los Australopitecinos en, o cerca de, la línea culminante en la forma humana...» [39]. Y D. M. S. Watson en 1948: «Broom... halló aquellos maravillosos fósiles que él ha interpretado tan exactamente como miembros de una nueva familia de los Homínidos, monos gigantes adaptados a la vida en tierras semiáridas, caminando erguidos como hombres, con dientes como los humanos, pero con cerebro de mono» [40].

No todos los científicos, sin embargo, aceptan esa representación tan humaniforme de los Australopitecinos ya que, a pesar de la manifiesta propensión de sus descubridores a poner de relieve los caracteres humanoides, dejando en segundo término los demás, estos se imponen con tanta fuerza significativa que el eminente y juicioso antropólogo, H. V. Vallois, director de «L'Anthropologie» juzgaba en 1946 que «esos Simios se intercalan, por la mayor parte de sus caracteres, entre el Gorila y Chimpancé» [41].

De esta diversidad en la representación de la forma de los Australopitécidos se sigue la de su colocación en el árbol genealógico de los Primates.

38. Broom and Schepers: *The South African Fossil* Ape-Men, etc., p. 142.
39. Keith (A.), *Nature*, 15-III-1947, p. 377. En su obra «A new theory of human evolution», Londres 1948, dice que por su capacidad cefálica de 435 a 650 cm³. los Australopithécidos están muy cerca de atravesar el «Rubicón» de la Humanidad, pero que aún no le han atravesado, siendo Antropoides prehumanos, divergentes ya del tronco común a Antropoides y Homínidos.
40. Watson, *Nature*, 20-XI-1948, p. 795.
41. Vallois (H. V.), *Scientia*, Marzo 1946, p. 66.

«Tres hipótesis, concluye Le Gros Clark, [42], se han propuesto acerca de los Australopitecinos»: 1.ª Son seres próximos al Gorila y Chimpancé, aunque con rasgos humanoides; 2.ª Son Antropoides especiales, cuyos rasgos humanoides se deben a convergencia, no a ascendencia genética; 3.ª «Son una rama extinguida de Homínidos, representativos de las primeras formas diferenciadas hacia el Hombre». La mayor parte de los antropólogos y de los paleontólogos se adhieren a una de las dos primeras hipótesis; Dart y Broom han sostenido, desde hace mucho, la tercera; para Le Gros Clark los Australopitecos son... «Homínidos primitivos adaptados a la vida terrestre y no arborícola, más o menos simianos aún por el volumen de su cerebro... No podemos fijar aún su puesto real en la filogenia humana, ya que su edad geológica nos es aún desconocida; pero su estructura anatómica es tal que, si no son nuestros antepasados, sí representan, exactamente, lo que han podido ser estos» [43]. Entre otros autores, Gregory y Hellman adoptan la 3.ª hipótesis. Por su parte, Boswell observa (*Nature*, 18-XI-1950, p. 840): «...No podemos negar la posibilidad de que sean anillos sólo en sentido anatómico, o sea, tipos especializados o aberrantes como el *Sinanthropus, Eoanthropus* o el *Hombre neandertalense* más bien que anillos geológicos en la cadena directa al hombre» [44].

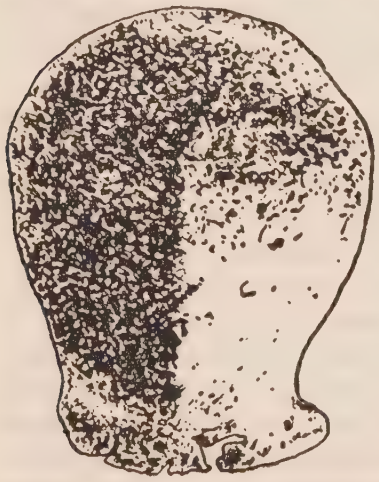


Fig. 21. — **Pithecanthropus erectus** Dubois, de Trinil (*norma superior*) (Según Dubois)

Broom y Robinson, en *Nature* 18 de Noviembre de 1950, después de indicar las opiniones en el pasado, resumen así las del presente: «Un número considerable de hombres de ciencia de América y de Euro-

42. De su obra *Observations on the Anathomy of the fossil Australopithecinae.*

43. H. V. Vallois, *L'Anthropologie*, 1949, t. 53, p. 85. En un artículo publicado en «The South african archaelagical Bulletin», t. 3, 1948, titulado *Ape-men or Man-apes?* (¿Simios-hombres u Hombres-simios?), Le Gros Clark no se atreve a decidir.

44. J. Garriga Pujol, observa muy bien en el *Bol. de Real Soc. Españ. de His. Nat.*, Marzo-Abril 1948, p. 272: «El significado filogenético de los Australopitecinos, como antecesores más o menos directos del hombre, está íntimamente ligado al problema de su cronología. Esta, como en líneas anteriores indicamos, no ha podido ser correctamente establecida; por lo que cuantas conclusiones se intenten deducir han de ser siempre desde un punto de vista, en su mayor parte provisional. El valor de un fósil sin cronología conocida es muy limitado, lo que puede ponerse fácilmente de manifiesto en el caso concreto de estos Prehomínidos africanos». Creemos, por eso, que no se puede hablar con tanta resolución como, a continuación del pasaje transcrito, lo hace su autor, al afirmar: «Los últimos hallazgos de Australopitecinos y los ya anteriormente realizados han puesto de relieve su parentesco con el hombre...».

pa han visitado Sudáfrica para examinar nuestros ejemplares; y pensamos que cuantos se han tomado esa molestia han regresado convencidos de que, por lo menos, poseemos los restos de seres que fueron mucho más humanos en la estructura que cuantos monos vivientes o fósiles conocemos. Las opiniones divergen aún considerablemente: Algunos concluyen que todos estos nuestros Antropoides son verdaderos seres humanos; algunos, poquísimos según creemos, considéranlos monos Antropoides; probablemente los más prefieren esperar y los denominan Antropoides».

Fig. 21.—**Pithecanthropus erectus DUBOIS**, de Trinil (*Norma lateral izqda.*) (Según DUBOIS)

Ellos, por su parte, adoptan la siguiente actitud: «La conclusión más segura a que podemos llegar al presente es la del escritor del *The Times*, del 28 de Julio, quien dice: «Parece claro que los *Australopithecinae*, tal como hasta hoy se nos muestran, fueron «casi hombres», y su presencia en el Tranvaal, hace un millón de años, refuerza la posibilidad de que algo que pudiéramos reconocer como hombre comenzó a desenvolverse en Africa».

Pitecantrópidos [45]

El nombre genérico *Pithecantropus* preparado anticipadamente por E. Haeckel, fue aplicado por E. Dubois, añadiéndole el calificativo de *erectus*, a unos huesos fósiles hallados por él en Trinil (Java) durante los años 1891 y 1892. La denominación genérica la fundó en la apariencia humanosímica del conjunto de los huesos, y la específica en la configuración francamente humana del fémur.

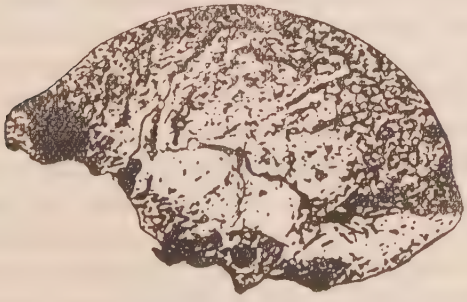


Fig. 22.—**Pithecanthropus erectus DUBOIS**, de Bapang (*Norma lateral izqda.*) (Según VON KÖNIGSWAL)

Los *restos* atribuídos al Pitecanthropus, han sido: Por Dubois, (*figuras 20-22*) un capacete craneal (hallado en Trinil el año 1891) dos molares (Trinil 1891, 1892), un premolar (Trinil, 1898), un fragmento de rama horizontal de mandíbula (Kedung-Brubus, 1890), cinco fémures, de ellos II, III y IV incompletos (Trinil,

45. Véase nuestro estudio: «*¿Qué se ha de pensar hoy sobre el Pithecanthropus?*» (*Razón y Fe*, Madrid, Noviembre 1950, p 367-382), del que tomamos, retocado, este resumen.

1892 el I, 1892-95 el V, 1900 los II-IV); por von Koenigswald, cuatro cráneos incompletos (Modjokerto, 1936; Bapang, 1937; Sangirán, 1938; Sangirán, 1939) y tres mandíbulas (Sangirán, 1936, 1939, 1941).

Al parecer de Dubois se opone la mayoría de los autores actuales en cuanto a la pertenencia de los fémures y del premolar que atribuyen al «Homo»; al de von Koenigswald se opone Dubois, rechazando la atribución a su Pithecantropus de los restos del Bapang y Sangirán y de él diverge, parcialmente, Weidenreich, al opinar que el cráneo 1939 y su mandíbula adyacente pertenecen, no al *Pithecanthropus erectus,* sino al *Pithecantropus robustus* aquel y a un Orangoide ésta, y que la mandíbula 1941 es de *Meganthropus palaeojavanicus;* en el fondo hay, actualmente, unanimidad casi absoluta en atribuir todos los restos craneales de Trinil, Bapang y Sangirán al género *Pithecanthropus* y en dudar, por lo menos, en la pertenencia de los demás al mismo.

Las *circunstancias* más significativas de los yacimientos son las siguientes: Los tres yacimientos del Pithecanthropus están en Java, distando del de Trinil el de Bapang muy corto espacio y el de Sangirán unos 60 kilómetros; las características geológicas y paleontológicas son semejantes en los tres e indicadoras del Pleistoceno medio o antiguo; en Trinil los dientes se hallaron distanciados del capacete craneal de uno a tres metros y el fémur a 15 metros.

Los *caracteres* de los fémures y premolar de Trinil son decididamente humanos; los de los demás restos, particularmente de los craneales, predominantemente intermedios a los simianos y humanos, con mayor aproximación a éstos, sustancialmente idénticos en todos los ejemplares y con grandes semejanzas a los de Chou-K'ou-Tien, aunque antropológicamente inferiores a éstos.

Las *interpretaciones* fundamentales fueron desde el principio, continuaron siendo y son actualmente tres; Antropoide superior, Antropoide-Hombre, Hombre inferior. A ellas se añadieron, cuando sólo se conocían los fósiles de Trinil, la hipótesis del Simio gigante, del Hombre microcefálico, ambos anormales, y de la deformación «post mortem». Posteriormente el descubridor del Pithecanthropus, llevado de consideraciones anatómico-comparativas, prefirió a su antigua calificación de Simio-Hombre, la de Simio-Hylobátido gigante, opinión en la que fué prevenido por M. Boule y seguido por algunos, en divergencia con el resto de los intérpretes, que cada vez tendían más a la hominización del Primate de Trinil, aun prescindiendo de los fémures. Esta tendencia prevaleció, decididamente, con el hallazgo del Sinantropus y se confirmó con los hallazgos de Bapang y Sangirán, sin lograr, sin embargo, universalizarse sin excepción, ya que Dubois, se negó a admitir la identificación específica de los restos humanoides de Bapang, Sangirán y Chou-K'ou-Tien con los gibbonoides de

Trinil; otros, v. gr., S. Sergi. (1941) [46] y Kappers (1946), admitiendo sólo la identificación de los de Java, califican al sujeto de ellos como mero Antropoide; otros, como Boule (1946) y Obermaier (1944), admitiendo la identificación de los de Java con los de China, niegan a ambos propietarios de ellos, la categoría de Homínidos, otorgándoles sólo la de Prehomínidos.

Aunque esta divergencia de opiniones es menos real que aparente, ya que todas convergen hacia un término medio poco definido, o sea, hacia un Primate situado entre los límites superiores de los Símidos y los inferiores de los Homínidos y esta intermediedad e indeterminación subjetiva de las opiniones corresponde, fundamentalmente, a la objetiva de los fósiles, sí es, también, buen indicio de la deficiencia aún existente en los datos, que no imponen una interpretación decidida y unánime.

De los *datos existentes* los más patentes y significativos son, evidentemente: El de la capacidad encefálica, situada muy por encima de la de los Antropoides actuales, hasta alcanzar el límite inferior de la del Hombre actual; el de la gran semejanza del Pithecanthropus, siendo éste francamente humano, unida a caracteres de conjunto y de detalle abultadamente simiescos; el de la posterioridad o, a lo sumo, simultaneidad cronológica.

De los *datos inexistentes* son de suma importancia los referentes al tamaño y verticalidad del cuerpo para apreciar por aquel la capacidad relativa del cráneo y por ésta el grado de erectibilidad bipédica.

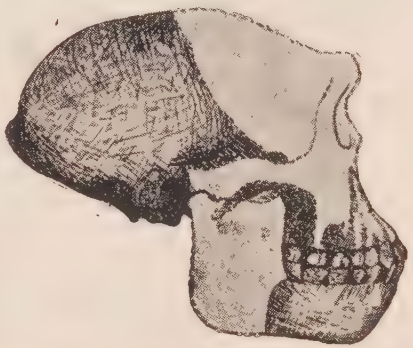


Fig. 25.—**Pithecanthropus robustus** Weidenreich, (de Sangirán) (*Reconstrucción por* WEIDENREICH)

Megantrópidos

Comprendemos bajo esta denominación un grupo de primates fósiles de tamaño gigantesco y de forma más semejante a la humana que la de los Antropoides, así actuales como fósiles. He aquí sus nombres: Gigantopithecus Black, Pithecanthropus robustus, Meganthropus palaeojavanicus.

Veamos sus restos y caracteres.

El *Gigantopithecus Blacki* es conocido por tres muelas (*fig. 23*) adquiridas por el Dr. G. H. R. van Koenigswald en tiendas de drogueros chinos

46. SERGIS (S.): *Le razze e i popoli della Terra,* 1941, p. 1.ª, c. III, p. 71, donde, después de aducir las primeras, y aún incompletas, noticias referentes al Pitecantropo de Sangirán, añade, por su cuenta: «Parece que el Pitecantropo es un Antropoide, no un Homínido».

de Hong-Kong. Esas muelas son: por su tamaño, gigantescas (22-23 mm. de longitud, siendo la de los molares humanos 10'7) por su forma, orangoides, particularmente respecto a un Orang-Utan fósil del Kwangsi (Sur de China), según atestigua Weidenreich. Ateniéndose al tamaño y a la forma, el descubridor de las muelas, von Koenigswald, las adjudicó a un Simio gigante próximo, morfológicamente, al Orang, mientras que Weidenreich opina que ese gigante al que pertenecieron era un Homínido, al que cree emparentado con el Sinanthropus y Pithecanthropus, atreviéndose, según esto, a suponerle descendiente de los Dryopitecos terciarios de Siwalik, que, durante el Pleistoceno antiguo y medio se habrían corrido hasta la Indo-China, de donde unos habrían seguido hasta Pekín evolucionando hasta dar al Sinanthropus, y otros, por Singapur, habrían pasado a Java originando al Pithecanthropus. Concordarían con esta hipótesis, algunas partículas de tierra amarilla pegadas a los dientes, que son características del Pleistoceno inferior de las cuevas chinas al Sur del Yan-tse-Kiang.

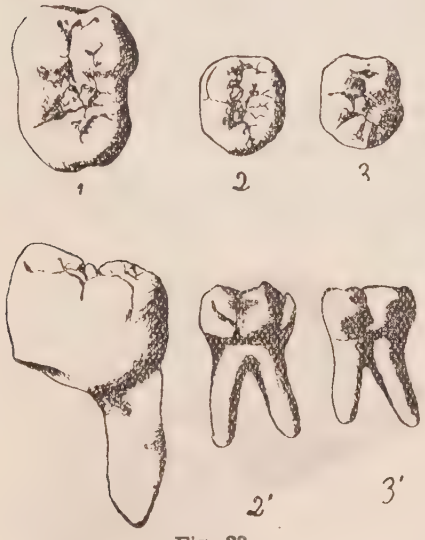


Fig. 23

1,1': Molar 3.º de *Gigantópithecus blanki.*
2,2': » 1.º » *Sinanthropus pekinensis.*
3,3': » 2.º » *Homo sapiens* reciente.
(Según Weidenreich, 1945)

El *Meganthropus palaeojavanicus* fué creado por von Koenigswald a base del fragmento de mandíbula inferior (*figura 24*), con dos molares y los alvéolos de los premolares y del canino, excavado por él, en 1941, de los estratos de Sangirán, situados en nivel idéntico al de los de Trinil. Ese fragmento, completado por otro hallado después, arguye una mandíbula del mismo tipo que la del Pithecanthropus, hallado en Sangirán, pero mucho más robusta y voluminosa (21'50% mayor) y los dientes son unas seis veces mayores que los humanos. Con estos datos se animó von Koenigswald a crear un nuevo género de prehomínido superior al Pithecanthropus en tamaño e inferior en forma, opinión a la que se adhirió luego Weidenreich tras un estudio técnico de las piezas halladas.

Pithecanthropus robustus. También le ideó von Koenigswald fundándose en el cráneo (cráneo IV de los pitecantrópicos) hallado por él en Sanguirán, carente de frontal y de los huesos faciales supraalveolares, junto con un trozo de mandíbula (*fig. 25*). Su capacidad aproximada a los 900 cm^3., su gran grosor óseo, su «planum nuchale» amplísimo y su relieve muscular saliente, como el de los Antropoides, indujeron a su descubridor a califi-

carle de especie aparte del Pithecanthropus, morfológicamente situado entre el «P. erectus» y el «Meganthropus», a pesar de que tiene una capacidad craneal superior a la del P. erectus y la situación del orificio occipital más central que en el Sinanthropus. Su edad pudiera ser ínfero-pleistocénica.

El grupo de los Megantrópidos está, pues, representado por varios molares y premolares, 3 fragmentos de mandíbula y un cráneo incompleto. La pretensión de Weidenreich de reunir los tres sujetos de estos restos bajo el concepto único de Prehomínidos ya hemos visto cómo va en contra de la opinión de von Koenigswald respecto al Gigantopithecus; y aun respecto del Meganthropus y Pithecanthropus robustus, carece de base suficiente, ya que los restos son escasos, los caracteres, fuera del tamaño, disconformes y algunos de los del Pithecanthropus robustus más humanoides que los del Pithecanthropus erectus. Menos fundada aún aparece la originalísima opinión de L. Sera, quien, fundándose en algunas particularidades morfológicas de los Megantrópidos, piensa que éstos pertenecen a un grupo especial de Primates, a los que denomina *Orthodromidae* (andaderechos), que habrían estado dotados de cierta aptitud anatómico-fisiológica para ocultarse bajo el agua y de la conformación corpórea normalmente vertical en el estar y en el andar como el Hombre. De esos Orthodromidae derivados del «Amphithecus» eocénico de Birmania, descubierto por Colbert, provendría el Hombre antes de que adquirieran las descomunales y bestiales proporciones de Gigantrópidos, divergentes de aquel.

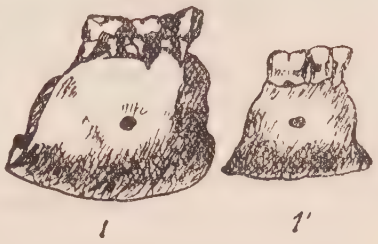


Fig. 24

1 : *Meganthropus palaeojavanicus*
1': *Homo sapiens* actual
} Fragmentos de mandíbulas a la misma proporción. (Según J. KÁLIN)

Los datos, hoy existentes, inducen pues, a situar a los Megantrópidos dentro del grupo de los Pitecantrópidos, lo que equivale a calificarlos, aunque con inseguridad, de Homínidos.

IV. LA SIGNIFICACION ANTROPOLOGICA DE LOS DATOS

1. *Advertencia preliminar*

Entendemos por significación antropológica de los restos, hasta hoy hallados, de Simios fósiles lo que con lógica científica se puede deducir de ellos respecto a las relaciones filogenésicas de sus sujetos con el Hombre.

Ya se ve que esa deducción se ha de hacer confrontando las formas simianas (fósiles, en este caso) con las humanas (sobre todo prehistóricas),

respecto a sus caracteres morfológicos y acompañadas de aquellas circunstancias cronológicas, topológicas, y otras en que se hallan encuadradas.

Esos caracteres y esas circunstancias referentes a las formas simianas acabamos de presentarlas por menudo; ahora revisémoslas con mirada crítica sintética de modo que, actuando en nuestra mente los datos más importantes para nuestro intento, más fácil y acertadamente valoremos el conjunto de todos los expuestos.

2. *Revisión sinóptica de los datos*

A. DATOS SISTEMATICOS.

El *orden* Primates fósiles comprendía los mismos *subórdenes* que los hoy vivientes:

Lemuroides, Tarsioides, Pitecoides

Los *Lemuroides* comprendían tres familias principales: *Protoadápidos, Adápidos* y *Megaladápidos,* de los que los Protoadápidos solo a título de precursores se incluyen entre los Primates.

Los *Tarsioides* estuvieron representados por numerosos géneros, en contraste con los actuales que no lo están sino por uno solo.

Los *Pitecoides* abarcaban las dos *secciones* actuales *Platirrinos* y *Catarrinos,* aquellos casi todos pertenecientes a las familias y géneros de hoy, estos subdivididos, como los actuales, en *Cinomorfos* y *Antropomorfos* constituídos ambos por géneros numerosos en su mayoría hoy inexistentes y, además, tres *secciones* fósiles, los *Australopitecinos, Pitecantropinos* y *Megantropinos* (suponiendo que no fueran humanos).

B. DATOS GEOGRAFICOS.

De los *Lemuroides*: Los más de los géneros de *Protoadápidos* fósiles se han hallado en Norteamérica eocénica, varios de ellos también en Europa eocénica y, como del *Eochiromys* no queda otro rastro viviente que el Chiromys actual de Madagascar, fuerza es concluir que preexistió en Africa o, al menos, en Lemuria; los *Adápidos* también vivieron en Norteamérica y Europa eocénicas; los *Megaladápidos* sólo se han descubierto en terrenos cuaternarios de Madagascar. Hoy no existe ninguno de los géneros Lemuroides fósiles en ninguna comarca, hallándose las formas actuales más parecidas a los de Protoadápidos en Madagascar, y a los de Adápidos en Madagascar, Africa e India.

Los *Tarsioides,* hoy reducidos a la Indonesia, estaban durante el Eoceno extendidos por Estados Unidos, Francia, Bélgica y Suiza.

En cuanto a los *Pitecoides: Los Platirrinos* están desde el Oligoceno en América central y meridional, donde aún perduran; los *Cinomorfos,* hoy difundidos por Africa, Asia meridional y oriental, Insulindia y Japón, poblaban, que sepamos, durante toda la Era III, Francia, Italia, Grecia, Asia Menor, Rusia, Persia, India, Java, Egipto y Norte de Africa, en formas pertenecientes a géneros extinguidos hoy excepto el *Macacus,* que existe desde el Asia Meridional, por toda el Africa septentrional, hasta el Peñón de Gibraltar, el *Cynocephalus* en Africa, y el *Semnopithecus* al Sur de Asia; de los *Antropomorfos* se sabe que convivieron con los Cinomorfos en los territorios constatados para estos, y sus restos se han registrado, además, en Europa central, Península Ibérica, Africa meridional y oriental, India e Insulindia, habiéndose quedado sus numerosísimos géneros, reducidos, desde el Pleistoceno, a los 4 actuales Gorila y Chimpancé (Africa ecuatorial), Orang-Után (Sumatra y Borneo) y Gibbón (Indochina, Malaca e Indonesia); los restos de *Australopitecinos* se han hallado en Sudáfrica y los de Pitecantropinos en Java y China.

C. DATOS GEOLOGICO-CRONOLOGICOS.

Período Eoceno.—De antes del Eoceno no se conoce resto alguno de Primate ni de precursor inmediato de Primate; en cambio son precisamente del Eoceno todos los *Lemuroides* Protoadápidos y Adápidos (los Megaladápidos son del Pleistoceno) y *Tarsioides* fósiles que hasta hoy se conocen, no habiéndose descubierto ni anteriores ni posteriores a ellos; también es de notar que no se advierte precedencia o posterioridad cronológica de un grupo respecto al otro ni de los de América respecto a los de Europa.

Período Oligoceno.—En el Oligoceno se presentan, súbitamente y a la par, los Platirrinos (América), Cinomorfos y Antropomorfos (Africa-Eurasia) en algunos géneros menos diferenciados que los posteriores, siendo de mencionar, particularmente: de los Cinomorfos, como dudosos, el *Apidium* el *Parapithecus* y *Moeripithecus* (los 3 de Egipto) y, de los *Antropomorfos,* el *Propliopithecus* (Egipto).

Período Mioceno.—Los géneros, tanto de Cinomorfos como de Antropomorfos, son más numerosos, diversiformes y definidos, destacando: entre los primeros, el *Oreopithecus* y el *Mesopithecus,* y, entre los segundos, el *Prohylobates, Pliopithecus, Dryopithecus, Limnopithecus, Proconsul* y *Xenopithecus,* de Europa, Asia Menor y Africa egipcia y oriental.

Período Plioceno.—Aumenta el número, diversificación y moderniza-

ción de géneros de los Pitecoides, tales como los cinomórficos *Dolicopithecus, Semnopithecus, Libypithecus, Cynocephalus, Macacus,* y los antropomórficos *Palaeosimia, Paleopithecus, Sivapithecus, Ramapithecus* y *Sugrivapithecus,* establecidos estos cinco en la India y, de los otros cinco, los dos primeros en Europa y los demás en Africa septentrional y Asia meridional.

Período Pleistoceno.—En terrenos pleistocénicos no se han hallado restos de la mayoría de los géneros anteriores, sino sólo de los géneros y especies hoy existentes de Pitecoides y de algunos hoy desaparecidos como los *Australopitecinos Australopithecus, Paranthropus* y *Plesianthropus,* sudafricanos, los *Pitecantrópidos* y *Megantrópidos,* además de los ya mencionados de Magaladápidos en Madagascar.

D. DATOS MORFOLOGICOS.

Lemuroides.—Los *Protoadápidos,* conocidos casi sólo por dientes y fragmentos cefálicos, eran unos animalitos arborícolas, como ardillas, con caracteres de Insectívoros matizados de Roedores y Primates al modo del *Chiromys* actual.

Los *Adápidos,* conocidos por cráneos, mandíbulas y piezas de los miembros, eran como los Lemúridos actuales, salvo algunas modalidades, sobre todo dentales.

Los *Megaladápidos,* de los que se tienen piezas de todo su esqueleto, eran como los Lemures de hoy, pero mucho mayores.

Tarsioides.—De algunos cráneos, mandíbulas con dientes. y varias piezas de miembros se deduce que se acercaban al tipo morfológico del *Tarsius* actual, particularmente por la capacidad y esfericidad del cráneo, tamaño de las órbitas, escasa prognatia y fórmula dentaria.

Pitecoides.—*Platirrinos.*—Los géneros extinguidos no diferían, desde su aparición, en sus caracteres, de los hoy aún existentes.

Cinomorfos.

Al *Apidium* le consideran Zittel-Broili-Schlosser, por una mandíbula dentada, como Cinopitécido, y al *Moeripithecus* y *Parapithecus,* a base, casi sólo, de algunos maxilares y dientes, como morfológicamente intermedios entre Anaptomórfidos-Társidos y Símidos (Pliopithecus), opinión de la que otros autores discrepan. La situación morfológica del *Mesopithecus,* representado por numerosos cráneos y piezas del esqueleto casi entero, va, a juicio de Gaudry, bien indicada por su nombre (*mesos* = medio), pues está, realmente, entre el Semnopithecus y el Macacus; lo mismo se diga

del *Dolicopithecus* y del *Libypithecus*, que, a juzgar por sus escasos restos, apenas diferían del Mesopithecus; al *Oreopithecus* situaron, muy decididamente, zoólogo-antropólogos tan eminentes como Schwalbe, Zittel y Boule, entre los Cinomorfos y los Antropomorfos, pero, como bien advierte Gaudry, su único resto, una mandíbula dentada incompleta, no autoriza a opinar con tanta decisión.

Antropomorfos.

Por la única mandíbula conocida del *Propliopithecus* da Zittel como seguro ser éste un antepasado del *Pliopithecus* y de los Símidos-Homínidos todos, pues tanto aquella como la del segundo apuntan hacia la del Gibbón; esa misma dirección insinúa el único resto del *Prohylobates*, un fémur.

Del *Dryopithecus* se tuvo primero, a base de una mandíbula dentada, la idea emitida por R. Owen, de que era el Antropoide más humaniforme conocido; al hallarse, más tarde, otra mandíbula, demostró Gaudry que era inferior a los Antropoides actuales, lo que se confirmó al hallarse nuevos restos, sobre todo cefálicos, en los que Zittel-Broili-Schlosser creen está representado un ascendiente del grupo Chimpancé-Orang-Gorila; al descubrirse los Australopitecinos, han vuelto Gregory, Hellmann, Le Gros Clark y otros a la idea primitiva de su aspecto humaniforme, asemejándole a dichos Australopitecinos.

Los restos de los africanos *Limnopithecus* (fragmentos mandibulares con dientes), Xenopithecus (fragmentos mandibulares) y *Proconsul* (cráneo, mandíbulas, huesos largos) parecen indicar que el primero era gibbonoide (Hopwood), al modo de los Propliopithecus y Prohylobates y que pudo provenir, en divergencia con estos últimos, del Propliopithecus (Mac Innes), si bien recientemente J. Kälin, señala caracteres humanos en su dentadura [47]; el segundo acaso fué también gibbonoide, pero, con modalidad más antropoidea (Le Gros Clark); el tercero habría tenido una configuración cefálica orientada hacia la de los Australopitecinos.

Un solo molar, único resto del *Palaeosimia* y un solo fragmento de maxilar superior, único resto del *Palaeopithecus* no ofrecen fundamento suficiente para decidir de qué género de Antropoide se trata, por lo que únicamente como hipótesis se ha sugerido que el Palaeosimia sería orangoide y el Palaeopithecus chimpanzoide, protoorangoide (Schwalbe) o goriloide (Gregory).

El género *Sivapithecus*, creado por G. E. Pilgrim a base de una mandíbula, medio maxilar con sus dientes y algunos otros restos insignificantes

47. Kälin (J.): *Über Paranthropus robustus Broom.* Archiv der Julius Klaus Stiftung für Vererbungsforschung, Social Anthropologie und Rassenhygiene, 1949, Band XXIV, p. 185.

y elevado por él a la categoría de Homínidos, situado entre los Simios y el Hombre, ha sido, posteriormente, identificado con el Palaeopithecus (Lydekker), con el Dryopithecus (Gregory) y con el Simia (varios autores).

A los géneros *Ramapithecus* y *Sugrivapithecus*, erigidos (1934) por C. E. Lewis sobre sendos maxilares con dientes, considerándolos, entre los Primates conocidos, como los más cercanos a los Homínidos, apartaron y desviaron de ese puesto y dirección Hrdlicka y Teilhard de Chardin, negando la posibilidad morfológica de su ascendencia humana.

Los *Australopitecinos* (*Australopithecus, Plesianthropus* y *Paranthropus*), representados por esqueletos cefálicos más o menos completos y por algunas piezas membrales, poseían: Un cráneo con capacidad cefálica comprendida entre los 400 y 1.000 (?) cm^3. y configuración humaniforme, tanto en la frente no hundida y sin arcos supraorbitarios, como en la región glenoidea y en el occipital de orificio más adelantado que en los Antropoides actuales; *faz* poco prognata, con pómulo hacia delante y otros rasgos humanos; *mandíbula* simioide en conjunto, pero con *dentadura* muy semejante a la humana; *brazo* (Paranthropus) y *pierna* (Paranthropus y Plesianthropus) con muy notables rasgos humanos, pero la pierna con tarso incompatible, a lo que parece, con la marcha bipédica; escápula y pelvis (Plesianthropus y Paranthropus) con rasgos humanos y simianos.

Pitecantrópidos.

De los restos seguramente pertenecientes a los Pitecantrópidos, se desprende que estos eran Primates morfológicamente más próximos a las modalidades inferiores del Hombre manifiestamente tal (Sinanthropus, ciertas razas inferiores), que a los Antropomorfos así actuales como fósiles.

Los *Megantrópidos* (*Gigantopithecus, Meganthropus, Pithecanthropus robustus*), tienen de común el tamaño gigantesco y su configuración general antropoidea menos próxima aún a la humana que la de los Pitecantrópidos, pero no todos los caracteres y pareceres interpretativos de ellos están de acuerdo, debido, fundamentalmente, a la insuficiencia de los datos.

3. *Consideración sinóptico-gráfica de los datos*

Los datos detenidamente expuestos y valorados a lo largo de este estudio sobre los Monos fósiles y sintéticamente resumidos al fin de él, los presentamos reunidos en una lista sistemática y correlacionados sistemática y geológicamente en un esquema.

Con esa lista y ese gráfico a la vista nos será fácil apreciar los principales de conjunto, hoy conocidos, referentes a los Monos fósiles.

Lo primero que se advierte es que son muy deficientes en cantidad y, más aún, en integridad morfológica, ya que, de los 60 géneros enumerados, sólo dos están representados por sendos esqueletos y 13 por sus respectivos cráneos, incompletos los más, no siendo conocidos los demás sino por mandíbulas enteras o fragmentarias, generalmente con algunos dientes, por huesos aislados de la cara, del cráneo o de los miembros, y, varios, por sólo algunos dientes.

Las circunstancias más significativas que acompañan a esos restos son las siguientes:

1.ª Existe cierto *escalonamiento ascendente* cronológico-morfológico de conjunto en la situación geológica de los restos, o sea, un aumento de perfección orgánica en los nuevos tipos de formas primáticas que, sucesivamente, van apareciendo con el tiempo, realizándose esa ascensión a partir de los Protoadápidos (Eoceno) hasta los Pitecantrópidos (Pleistoceno), pero sin que el escalonamiento morfológico sea exactamente cronológico, pues hay formas más perfectas aparecidas simultánea o anteriormente a las menos perfectas que ellas.

2.ª También en conjunto se da, una *convergencia* de todas las formas creciente hacia abajo en el sentido de las menos perfectas y menos especializadas y una *divergencia* de las mismas creciente hacia arriba en direcciones diversas y más especializadas.

3.ª Cada tipo primático aparece, como tal, sin *precedentes, definidos,* reduciéndose éstos, cuando se dan, a ciertos caracteres accidentales o ambiguos, o sea, que no aparece como brote del tipo inferior, sino, a lo más, como de un tronco común, con el que, sin embargo, ninguno de ellos empalma y del que, en ningún caso, se conoce resto alguno directo ciertamente atribuible a él.

4.ª A partir de su aparación, *cada uno de esos tipos nuevos se conserva idéntico* en lo esencial durante los tiempos posteriores o desaparece del todo y las modificaciones accidentales le imprimen una dirección evolutiva paralela o divergente a las de los demás tipos y sus respectivas modificaciones, al modo de lo que ocurre en la ramificación de las Dicotiledóneas arborescentes.

5.ª *Geográficamente,* es de notar: que en América se han hallado sólo los tres tipos morfológicos inferiores, a saber el lemuroide, el tarsioide y el platirrino, de ellos los dos primeros en Norteamérica, de donde luego desaparecieron ya en el Oligoceno, y el tercero en Centro-Sudamérica donde aún perduran desde el Oligoceno; que los Platirrinos son exclusivos de América; que todas las demás formas de Primates, desde los ínfimos hasta los supremos, se han hallado, también o sólo, en el Continente Euro-afro-asiático, separado del americano desde el Oligoceno-Mioceno, y, en particular, los Lemuroides, Tarsioides, Cinomorfos y Antropomorfos en la Europa terciaria, los mismos, excepto los Tarsioides, más los Australopitecinos, en

el Africa terciaria-cuaternaria, los mismos, excepto los Australopitecinos, en el Asia terciaria-cuaternaria. Respecto a los Catarrinos, según los datos hasta hoy conocidos, estos existieron primero en Africa, luego en Europa y últimamente en Asia, donde aún persisten, así como también en Africa, mientras que desaparecieron de Europa ya en el Plioceno.

6.ª *Respecto a la forma humana,* se echa de ver: 1.º Que hay un acercamiento morfológico ascendente constituído por los escalones Protoadápidos, Adápidos, Tarsioides, Platirrinos, Cinomorfos, Antropomorfos, Australopitecinos y Petecantropinos. 2.º Que ese acercamiento es en dirección oblicuamente creciente y culminante en el mismo Hombre. 3.º Que no hay entre las formas cronológicamente anteriores a la humana, tal como hoy se conocen, ninguna definidamente orientada hacia ésta, pues, aun las dotadas de algunos caracteres humaniformes y, más, las restantes, divergen de ella decididamente por su conjunto morfológico. 4.º Que las formas australopitecinas y pitecantropinas, ciertamente convergentes hacia la humana, no nos son aún conocidas suficientemente para un juicio definitivo y, hoy por hoy, se nos presentan como contemporáneas del Hombre primitivo indudable, no como anteriores a él.

4. *Apreciación antropológica de los datos*

Con este conjunto de datos ante la vista, deducidos de toda nuestra exposición, reiteremos la pregunta con que la iniciamos y que es toda su razón de ser:

¿Qué significan los restos de Monos fósiles, conocidos hasta hoy, respecto al origen filogenésico del Hombre? ¿Demuestran la derivación de éste a partir de alguno de ellos o, sinó, de otra forma de animal inferior y común a ambos o a todo el grupo de los Primates?

Antes de responder nosotros, resumamos los pareceres, que hemos ido indicando en nuestro estudio, de autorizados paleantropólogos. Con ellos podríamos formar un árbol, o escala, de opiniones paralelos a los que establecimos con las opiniones sobre el origen del Hombre en relación con los Monos actuales. También en este caso recorremos sus ramas, o gradas, a partir de las superiores.

A.—Opiniones

Pitecantropinos.

Desde que se descubrieron los restos de Trinil, a pesar de la mayor discordancia posible de pareceres en cuanto a su calificación zoológico-antropológica, hubo un acuerdo completo respecto a dos puntos: 1.° Se trata de un Primate en algún modo intermedio entre los Antopomorfos y el Hombre. 2.° Esa posición intermedia no lo es de genealogía, sino de morfología, que pudo originarse o por convergencia en sentido humaniforme a partir del tronco simiano o por convergencia en sentido simianiforme a partir del tronco humano.

Haeckel mismo no dió otro sentido al hecho de colocar a los Antropomorfos en el escalón 20, al Pithecanthropus en el 21 y al Hombre en el 22, ni Dubois al denominarle Pithecanthropus y, mucho menos, posteriormente, al considerarle Hilobátido gigante, y lo mismo se diga aun de aquellos que, como Dubois al principio, le han considerado como intermedio. Su mente la expresaba así Schwalbe ya entrado este siglo: «El nombre escogido por Dubois designa del mejor modo su posición: Precursor bípedo del Hombre, sin hominización completa del encéfalo. Temporal y morfológicamente no es conducente tenerle por una forma relacionada genéticamente con el Homo primigenius» [48].

Al descubrirse el *Sinanthropus,* morfológicamente situado un grado más arriba en la misma dirección del Pithecanthropus, se pudo pensar en la derivación de aquel a partir de éste, pero lo impidió la contemporaneidad de ambos y aun tal vez la posterioridad del segundo respecto del primero, fuera de que no pocos autores han considerado al mismo Pithecanthropus como ya Homínido y otros como Antropoide. En contra de estas opiniones y de la suya propia anteriormente, M. Boule, después del descubrimiento del Sinanthropus y de los nuevos restos del Pithecanthropus, se inclina «como solución la más prudente y cómoda, si no la mejor, a crear, para designar a ambos, un término nuevo y, por lo demás, provisional: «El de *Prehomínidos* me parece resumir del mejor modo, el estatuto zoológico del pequeño grupo que acabamos de estudiar» [49]. Considera, pues, al Pithecantropus y al mismo Sinanthropus en un estadio inmediatamente anterior al humano, sin atreverse a pronosticar que le alcanzara posteriormente ni a deducir que le hubiera alcanzado ya mediante alguna rama precozmente desarrollada, dejando de hecho sin intento de explicación el origen del supuesto, por él, hombre cazador del Sinanthropus.

El Profesor y Rector universitario G. Delépine juzga que actualmen-

48. Schwalbe: *Die Kultur der Gegenwart,* Anthropologie, 1923, p. 302.
49. Boule (M.): *Les hommes fossiles,* 1946, p. 127.

te (1950) «respecto a los Prehomínidos, dos hipótesis pueden considerarse»: La primera, que al modo de los Antropoides en la actualidad, ellos habrían sido finales de ramas simianas entre el Plioceno y Pleistoceno; la segunda, que «sobre este grupo de Prehomínidos, cuya evolución no había terminado aún, habría sido injertado aquel ser al que fueron otorgadas la chispa de la inteligencia, y la conciencia de una espiritualidad capaz de elevar por encima de la materia y de la animalidad, que hicieron verdaderamente al hombre y siguen siendo privilegio suyo» [50].

Australopitecinos.

Al descubrirse el primer resto de Australopithecinos, se expresaron tres opiniones interpretativas del mismo: La de su descubridor Dart considerándole como intermedio entre los Antropoides y el Hombre; la de W. Abel, calificándole de Antropoide próximo al Gorila; la de otros, teniéndole por un Antropoide especial con rasgos humaniformes por convergencia biológica.

Con el hallazgo posterior del Plesianthropus, del Paranthropus y de nuevos restos del Australopithecus, los antropólogos, en su mayoría, han seguido el parecer de sus descubridores que ven en esos tres Primates sendas modalidades de forma casi humana, o humana inicial; sin embargo, ninguno de ellos se ha atrevido a declararlos, *decididamente,* como humanos o como tronco generador de la rama humana. Más aún; autores muy autorizados persisten en sostener las otras dos hipótesis. Así lo hace H. V. Vallois [51] afirmando, en 1946, que los Australopitecinos se intercalan entre el Gorila y Chimpancé y que, a pesar de sus innegables y notables semejanzas con los Homínidos, no pueden, ateniéndonos a su conjunto morfológico, y cronológico, considerarse como progenitores de estos. Que es lo que opina también, en 1949, J. Kälin, concluyendo de su estudio sobre el Australopitecino más humaniforme, el Paranthropus, que: «Prescindiendo de las objeciones que pudieran resultar de la fecha, el *Paranthropus* está marcado con especializaciones que parecen excluir su intercalación en la línea genealógica directa de los Homínidos» [52].

Sivapithecus.—Sus caracteres, por los que Zittel-Broili-Schlosser le conceptúan como aparentemente el más humaniforme de todos los Símidos fósiles y vivientes» [53], incitaron a Pilgrim a considerarle como puente filogenésico entre los Simios y el Hombre; pero ciertos indicios morfológicos han retraído a casi todos los demás autores de tal parecer, calificando al Sivapithecus de mero Antropoide.

50. Delépine (G.): *Centenaire de Boucher de Perthes.* Alocución en la sesión anual (8-I-1950) de la «Societé des sciences de l'agriculture et des arts de Lille».
51. Cfr. *Scientia,* Marzo 1936, 60; *Les hommes fossiles,* 1936, p. 476.
52. Kälin, *Ibid.*
53. Zittel-Broili-Schlosser: *Grundzüge der Paläontologie,* 1923, v. II, p. 652.

Proconsul.

El descubridor de los primeros restos de este Primate orientalafricano, Hopwood, vió en él un precursor del Chimpancé; los descubridores posteriores le describen de modo que hacen ver su pretensión de hacer de él un Preaustralopitecino.

Limnopithecus.—El mismo Hopwood, y con él Mac Innes, le cree, en conjunto, gibbonoide, si bien señala en su dentadura rasgos humanos.

Dryopithecus.—La primera mandíbula del *Dryopithecus* fué hallada en 1856. Con la sugerencia de R. Owen de que, por su dentadura, se trataba de un Antropoide muy semejante al Hombre, nació la idea de su posible relación genésica con éste. Aunque nuevos restos maxilares y cefálicos vinieron, luego, a alejar morfológicamente al Dryopithecus del Hombre en grado tal que Gaudry, partidario, antes, de la opinión de Owen, declaró que el tal Simio era menos humaniforme que los Antropoides actuales, algunos antropólogos como Abel, Weinert y Le Gros Clark han persistido en sostener la idea primitiva, alegando ciertos rasgos aislados.

«Al contrario», dice J. Viret [54], expresando el modo predominante de pensar los antropólogos en el pasado y en el presente, «Schlosser, Boule, Osborn, Weidenreich, etc. creen que el Dryopithecus es, sí, una forma conducente a los tres grandes Antropoides, pero que está fuera de la línea humana», la cual hubo de independizarse anteriormente a la de aquellos.

Esto aun no teniendo en cuenta sino caracteres de restos craneales y dentales fragmentarios. Pero, como atinadamente observa Viret, a propósito del Dryopithecus, el Hombre «no se caracteriza sólo por su cráneo y su dentadura, sino, también, por su esqueleto entero, muy particularmente por el del pie. Bajo este aspecto, los documentos fósiles son, por desgracia, de una pobreza desesperante».

Propliopithecus.

Su nombre mismo insinúa el carácter dominante atribuído por el que se lo puso, Schlosser, a saber el de progenitor del Pliopithecus; pero, no contentándose con esto, se atreve a dar por buena la idea de tenerle, además, por estirpe de todos los Símidos y Homínidos. Así lo hacen, también, otros autores, como Zittel, Gregory y G. Sergi, éste, por lo que se refiere a los segundos, al decir que «Schlosser había visto relativamente bien haciendo del *Propliopithecus* un progenitor humano» [55] y calificar a los Primates del

54. Viret (J.): Introduction a l'étude des Mammifères fossiles, 1936, v. II, página 652.

Fayúm (Propliopithecus, Parapithecus y Moeripithecus) de *Eoanthropidae*, o sea, *Hombres iniciales*, si bien derivándolos de estirpe aparte, distinta de la Pitecoide.

No son de ese parecer Broom, que sitúa la desviación de la rama humana un poco por debajo del Propliopithecus, ni Osborn, que la deriva de un tronco preantropoideo indefinido, ni aquellos que la hacen provenir de las formas simianas inferiores a las antropomórficas.

Antropomorfos en conjunto.—Después de mencionar los principales géneros de Antropomorfos fósiles y vivientes, concluye Hugo Obermaier: «Ninguno de estos tipos pueden considerarse como formas precursoras directas del Hombre» [56]. Con él opinan cuantos derivan al Hombre de estirpe paralela o inferior a la de los Antropomorfos, o, por lo menos, niegan su derivabilidad a partir de éstos. Así lo hace recientemente, v. gr., J. Piveteau, apoyándose particularmente en estudios anatómico-comparativos realizados por Frechkop y por J. Kälin. Juan Piveteau [57] expresa, en 1948, su parecer con estas palabras: «Como nos lo había sugerido ya la Anatomía comparada, la Paleontología vendría, por su parte, a demostrar que no ha habido, en la evolución de nuestro linaje, una fase antropoide inmediatamente precedente a la fase humana». J. Kälin repite, en 1949, la aserción hecha ya en 1943 [58], con estas palabras: «Como yo demostré en otra ocasión, también la Morfología de las extremidades habla contra la derivación, defendida por W. K. Gregory, del Bion humano a partir de los Antropoides; y es un satisfactorio indicio de la creciente comprensión de este decisivo estado de cosas el que también Weidenreich en su gran Monografía craneológica sobre el *Pithecanthropus pekinensis* (1943) se manifestara partidario de este modo de ver».

Resueltamente expresa, en fecha aún más reciente, esta tendencia a excluir los Antropoides de la ascendencia humana G. Delépine en estos términos: «No se trata ya de buscar la ascendencia humana entre los Antropoides. El Gorila y los demás representan en el mundo la última rama de un grupo, cuyos representantes de gran tamaño han tenido su máximum de desarrollo con los Driopitecos hacia el fin del Terciario» [59].

Cinomorfos.—M. Boule, para dar cuenta de ciertos caracteres del H. neanderthalensis, cree conveniente situar la desviación de la rama humana sobre la de los Cinomorfos, y aun cree «sería, quizás, más prudente des-

55. Sergi (G.): *Il posto dell'uomo nella natura.* 1929, p. 70.
56. Obermaier (H.): *El hombre fósil.* 1925, p. 347.
57. Cfr. *L'anthropologie,* 1948, p. 399-351.
58. Kalin (J.): *Das problem der Menschwerdung.* Schweiz. Rundschau, 1943-1944, p. 49.
59. Delepine, *ibid.*

cender aún más, sin llegar a los Lemurinos, hasta el tronco común de los Simios» [60], o sea incluso el de los Platirrinos.

Platirrinos.—Ese entronque del Hombre con los Platirrinos insinuado por Boule como posiblemente más prudente, le dan por seguro algunos autores como C. Vogt, Ameghino, Aeby y Sera.

Tarsioides.—Aún descienden más Cope, W. Jones, Arldt y Hubrecht, sosteniendo la necesidad de insertar la rama Homínidos sobre el tronco Tarsioide en divergencia con las de Platirrínidos y Catarrínidos.

Lemuroides.—Finalmente, M. C. Burkitt opina [61] que «es casi indudable que nosotros y los monos estamos estrechamente ligados y derivamos del mismo tronco (probablemente moradores lemuroides de la selva en tiempos eocénicos)».

En resumen

1) Se dan todas las opiniones, imaginables por anticipado. 2) Ninguna de las opiniones se presenta con plena seguridad de sí misma. 3) Predomina la tendencia a situar la estirpe humana bastante abajo genealógica y geológicamente. 4) No se asegura la generación del *Homo* por continuación evolutiva vertical de alguna de las formas fósiles concretas conocidas, sino, a lo más, por desviación oblícua a partir de ella o, más bien, de alguna otra supuesta subyacente a manera de tronco común. 5) Más particularmente: Nadie deriva al *Homo* de los *Pitecantropinos conocidos*, pues eran ellos mismos *Homo* o coexistían con él, por lo que, a lo más, pudieron originar una rama humana secundaria después, y originarse ellos de un tronco humano; los descubridores de los *Australopitecinos* y un buen grupo de otros paleoantropólogos [62], en su mayoría sudafricanos e ingleses, los presentan como morfológicamente muy aptos para originar a los Homínidos, pero, dados ciertos caracteres morfológicos y la escasa antigüedad de los ejemplares conocidos, no se atreven a afirmar ese origen a partir precisamente de éstos, sino, en confuso, de los Australopitecinos, derivación que otros autorizados autores juzgan impracticable; la pretensión de Pilgrim de hacer al *Sivapithecus* «missing link» entre los Simios y Hombre se vió luego que era infundada; al *Dryopithecus*, algunos autores modernos, en pos de otros antiguos, le consideran como ascendiente, aunque no precisamente directo, del Hombre, pero los más, a partir de Gaudry, le excluyen de la línea genealógica humana; del *Propliopithecus* hacen Schlosser, Gre-

60. Boule: *Les hommes fossiles*, 1946, p. 543.
61. En *Scientia*, 1934, v. 56, p. 350-351.
62. V. gr. la mayoría de los participantes en el coloquio internacional sobre paleontología, habido en París del 17 al 27 de Mayo 1947.

gory, etc., el tronco originante de las ramas Antropoides y Homínidos y G. Sergi (agregándole, paralelamente, al *Parapithecus* y *Moeripithecus*) de los Homínidos, pero no son de ese parecer cuantos creen necesario derivar al Hombre de una forma inferior a la de los Antropomorfos, como son M. Boule juzgando que esa forma es la cinomórfica u otra inferior, Vogt, Ameghino, Aeby y Sera que lo es la platirrínica, Cope y otros que la tarsioidea, Burkitt que la lemuroidea, Dacqué y las insinuaciones de ciertos morfólogos pasados y presentes que una infra-antropoidea.

B.—Nuestra opinión

Teniendo en cuenta, ante todo, los datos que, primero por extenso, luego compendiosamente hemos expuesto, y, también las opiniones ajenas que acabamos de presentar, expresemos nuestro parecer sobre el valor significativo de lo averiguado hasta hoy por la ciencia respecto a la derivabilidad del Hombre a partir de los Monos fósiles.

Los *Pitecantropinos* por sus caracteres morfológicos y situación geográfica sugieren la idea de ser los progenitores del Sinanthropus y de las formas neandertaloides del Extremo Oriente (Hombres de Modjokerto y de Wadjak), pero a ello se opone la contemporaneidad o anterioridad de éstas respecto a ellos; además, por su capacidad cefálica y conexión morfológica con el Sinanthropus, tenemos por probable que son humanos, como éste. En todo caso, constituyen una aproximación morfológica notable al tipo humano. A los *Australopitecinos* ciertos caracteres notablemente humaniformes incitan a situarlos en la línea filogenésica humana, pero su modernidad geológica, junto con su escasa capacidad craneal y ciertos rasgos pitecoides trascendentales los desvían de ella. No dejan, sin embargo, de insinuar la posibilidad de ser una rama retrasada y divergente nacida de un tronco común con la humana, ésta rápida y vigorosamente desarrollada en su sentido propio, o, al menos, ofrecen un caso de convergencia morfológica hacia la forma humana en grado y circunstancias tales que sugieren la idea del hecho y del modo hipotético de la morfogénesis humana.

Del *Proconsul*, a primera vista pudiera pensarse que acaso sea ese tronco pre-australopitecino, pero se oponen a ello rasgos más diferenciados aún que los de los Australopitecinos en sentido pitecoide, contrariamente a lo que debía ser en dicho supuesto.

Los Antropoides pliocénicos de los «Siwalik hills» *Sivapithecus* y *Sugrivapithecus*, aunque conocidos por escasísimos restos, lo son bastante para ver que son ramas de dirección paralela o divergente de la humana y situada hacia los Antropoides actuales.

El *Dryopithecus* fundamentalmente lleva también esa dirección, de la

que no le desvían algunos rasgos accidentales australopitecoides no claramente comprobados.

El carácter tan humano de los molares del *Limnopithecus*, considerado aisladamente, llevaría a las suposiciones antropogenésicas que hicimos respecto a los Australopitecinos y Proconsul [63], pero, también aquí, se impone la exclusión de ellas, a vista del conjunto gibbonoide de este Simio fósil y de sus semejantes *Pliopithecus* y *Prohylobates*, dejando a un lado el *Xenopithecus* insuficientemente conocido. Para interpretar la forma humaniforme de los molares del Limnopithecus no se olvide la observación de Gaudry a propósito de los del *Oreopithecus*.

Hacer del *Propliopithecus* una forma grávida de Antropomórfidos y Homínidos o sólo de éstos, fundándose en la estructura ambigua de una mandíbula incompleta y de unos dientes que tanto tienen de gibbonoides como de humanoides me parece una temeridad científica, sobre todo, teniendo presente la observación, antes aludida, de Gaudry. Subsiste, con todo, el hecho importante de la existencia, en el Oligoceno, de una dentadura menos diferenciada de la humana en sentido simianiforme que la de los Antropomorfos de los períodos geológicos posteriores, incluso los actuales.

Estas mismas observaciones, sobre todo la primera, son aplicables a los géneros *Parapithecus* y *Moeripithecus*, representados por tan escasos y discutidos restos.

Los restos conocidos de los más antiguos Cinomorfos, el *Oreopithecus* y el *Apidium* son demasiado escasos para fallar definitivamente sobre su significación morfológica; sin embargo, permiten deducir la conclusión de que se trata de un tipo cinomórfico y, por tanto, más divergente aún del humano que el de los Antropomorfos, pero menos diferenciado cinomórficamente que los Cinomorfos posteriores, por lo que esos restos facilitarían la idea de una posible convergencia, hacia abajo, de las formas humana, antropomórfica y cinomórfica.

Los *Platirrinos* aparecen ya desde sus restos oligocénicos esencialmente lo que son hoy, o sea, respecto al Hombre, morfológica y geográficamente divergentes de él desde el nivel más hondo que de ellos conocemos.

Es verdad que los *Tarsioides* poseen un gran dsarrollo craneal, escaso facial y otros caracteres más o menos consonantes con los humanos, lo que, junto con su elevada antigüedad, podría sugerir, con ciertas apariencias de razonable, el hacer de ellos el tronco filogenésico humano; pero atiéndase al hecho bien constatado de que las formas más antiguas de Tarsioides son, sustancialmente, iguales a las actuales, o sea, por su conjunto morfológico, extremadamente diferenciadas en el sentido de Cuadrumanos arbo-

63. Ese modo de ver adopta, v. gr. SAINT-SEINE en *Revue des questions scientifiques*, 20-X-1947, p. 603.

rícolas, y, entonces, esas apariencias antropogenésicas se disiparán, no quedando en pie, sino algún derecho a suponer formas menos diferenciadas en niveles inferiores.

Los *Lemuroides* no ofrecen sobre los Tarsioides y demás Primates otra ventaja, en orden a servir de tronco antropogenésico, que la de su precedencia cronológica, pues, por lo demás, aparecen ya desde los tiempos eocénicos como un tipo arborícola y, esencialmente, persiste igual hasta hoy, de donde se deduce que ya en la aurora de la era 3.ª estaba morfológicamente estabilizado en una dirección divergente de la de todos los demás Primates. Para la filogénesis de todo el tronco de los Primates, en general, es, sin embargo, importante la aproximación morfológica de los Adápidos, a través de los Proto-Adápidos, sobre todo por sus caracteres dentales, a los Insectívoros, que son geológicamente anteriores a ellos.

En conclusión, este examen crítico de cada una de las formas simianas fósiles alegadas o razonablemente alegables, como progenitoras de la humana, nos hace ver que sigue siendo válida en 1952 la afirmación de J. H. Mc Gregor en 1938: «Actualmente no hay un solo fósil conocido de Primate, que pueda ser decididamente identificado como un ascendiente directo del Hombre» [64]. Y podía haber añadido Mc Gregor, y lo añadimos nosotros, que ni siquiera *indecisamente* se puede dar por ascendiente directo del Hombre a ninguno de los simios fósiles hoy conocidos; más aún, que, *decididamente,* ni siquiera como ascendiente indirecto ninguno de ellos *concreta* y *particularmente* puede señalarse, sino, a lo sumo, como más o menos verosímil o científicamente posible.

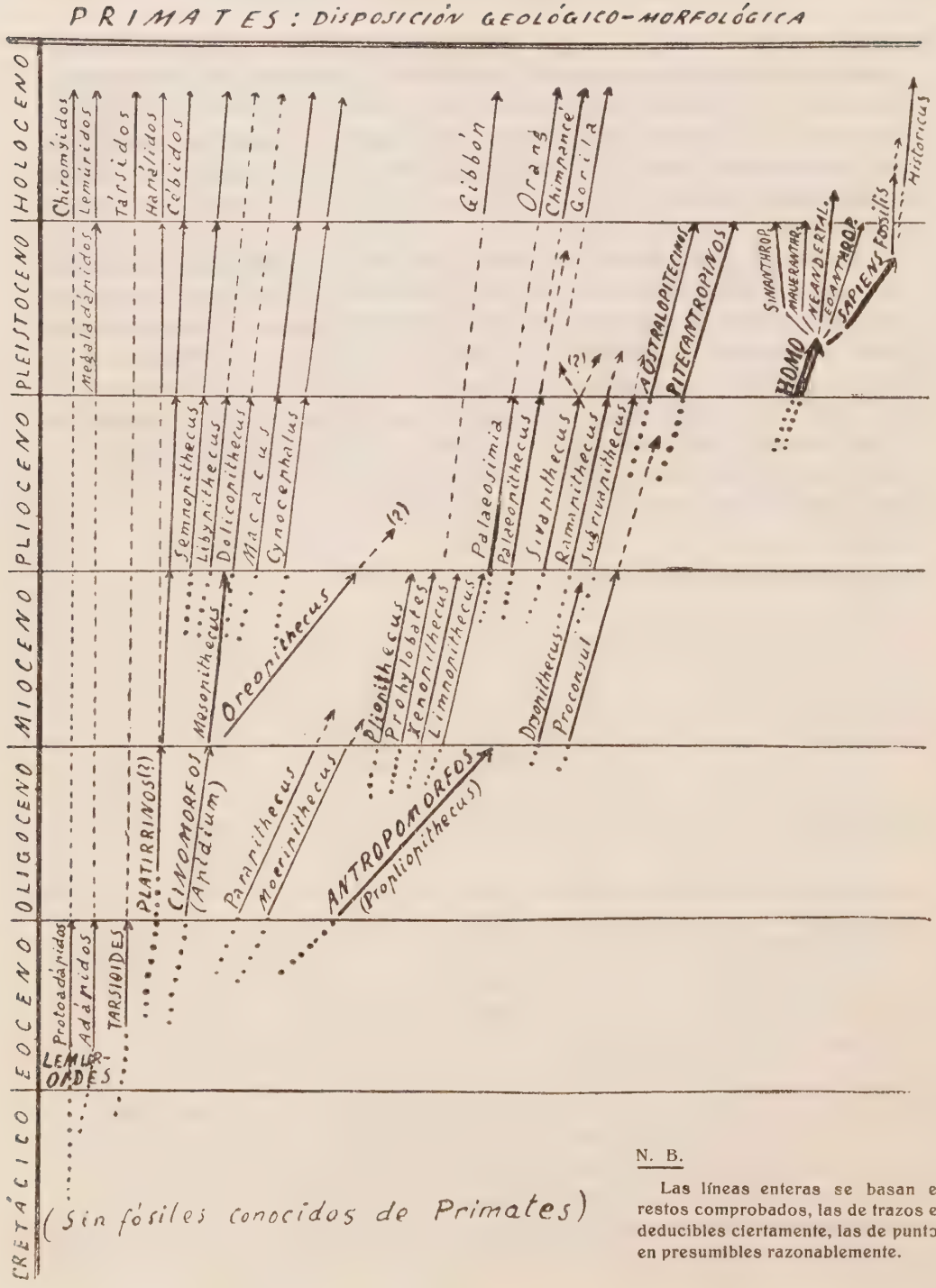
Pero, aunque cada forma particular y concreta de Monos fósiles, por sí sola, sea incapaz de probar esa ascendencia, ¿sucederá lo mismo con el conjunto de todas ellas?

El *conjunto* de los datos, tal como los hemos comprobado en nuestro estudio y los sintetizamos en el CUADRO SINOPTICO y en el ESQUEMA GEOLOGICO-MORFOLOGICO, con las circunstancias globales, anteriormente indicadas, es indudable que *hacen verosímil* (no decimos ni *probable*) el hecho del origen de la forma humana a partir de una forma inferior a ella, próximamente relacionada con la simiana fósil; pero también es indudable que, tal como hoy los conocemos, esos datos, aun con esas circunstancias, *no demuestran* ese hecho: *Le hacen verosímil,* por cuanto el árbol de las formas simianas fósiles va presentando, de lo bajo a lo alto de la era 3.ª, una serie sucesiva de ellas, crecientes en semejanza con la humana, precisamente en la época de la aparición de ésta, y en tal grado, que se duda si se trata de Simios humaniformes o de Hombres simianiformes; *no le demuestran,* puesto que, por un lado, las formas más humani-

64. Mc Gregor (James H.): *Humans Origins and early man.* En «General Anthropology» edited by Franz Boas, 1938, p. 42.

formes conocidas son coetáneas del Hombre, de modo que, si no se las supone muy anteriores, en vez de generadoras, pudieron ser formas degeneradas de él o meras convergencias morfológicas cuasihumanas, y, por otro lado, las menos humaniformes y de notable precedencia cronológica bien comprobada, unas nos son insuficientemente conocidas y otras son radicalmente divergentes de la humana, aunque no lo sean en ciertas apariencias.

Tanto el aspecto afirmativo como el negativo de esta conclusión están expresados gráficamente en el ESQUEMA sobredicho. Porque, por un lado, la vista del conjunto de las ramas, y tallos primáticos con sus circunstancias de posición, dirección, correlación, etc., sugiere la idea de que constituyen un *árbol,* cuya estirpe se hunde en la era 2.ª y cuyo tronco fué brotando rama tras rama, a lo largo de la era 3.ª, hasta germinar, por fin y remate, la rama humana; pero, por otro, el examen concreto y circunstanciado de cada una de esas ramas incita a pensar que su relación con la humana es, no genealógica, sino meramente morfológica.



N. B.

Las líneas enteras se basan en restos comprobados, las de trazos en deducibles ciertamente, las de puntos en presumibles razonablemente.

MONOS FÓSILES — DATOS PRIN

GRUPOS SISTEMATICOS			R E S
	Supragenéricos	Genéricos	Piezas
PITECOIDES	Pitecantropinos	Pithecanthropus erectus	4 cráneos incompletos; 3 mandíbulas con dientes; 5 fé
		» rubustus	1 » » 1 » » » .....
		Meganthropus	2 fragmentos de mandíbulas con premolares y molares
		Gigantopithecus	3 molares
	Australopitecinos	Paranthropus	Esqueletos cefálicos; húmero y cúbito fragment.; astrága
		Plesianthropus	Esqueleto cefálico; pelvis, huesos varios del tronco y de
		Australopithecus	» »
	Catarrinos — Antropomorfos	Sugrivapithecus	1 maxilar inferior
		Ramapithecus	1 » superior con dientes
		Sivapithecus	1 » inferior; 1/2 maxilar con dientes
		Palaeopithecus	1 » superior con dientes
		Palaeosimia	1 3er. molar »
		Proconsul	Cráneo; piezas cefálicas; 2 mandíbulas con dientes
		Dryopithecus	Piezas celálicas; 2 mandíbulas con dientes; húmero
		Limnopithecus	Fragmentos mandibulares » »
		Xenopithecus	» »
		Prohylobates	Fémur
		Pliopithecus	Mandíbulas con su dentadura
		Propliopithecus	1 » » » »
	Catarrinos — Cinomorfos	Macacus	Numerosos ejemplares
		Cynocephalus	Huesos diversos
		Semnopithecus	» »
		Libypithecus	Cráneo; maxilares con dientes
		Dolicopithecus	Algunos huesos
		Mesopithecus	Esqueleto casi entero; numerosos cráneos
		Oreopithecus	Mandíbula incompleta con dientes
		Parapithecus	Maxilares con dientes; algún hueso membral
		Moeripithecus	Fragmento mandibular con 2 muelas
		Apidium	Mandíbula con molares
	Platirrinos — Cébidos	Eriodes	Huesos varios
		Pitheculus	Fragmento mandibular
		Anthropops	Sínfisis »
		Homunculus	Mandíbula con su dentadura
	Platirrinos — Hapálidos	Hapale	Huesos varios
TARSIOIDES		Necrolemur	Cráneo; mandíbulas con dientes; huesos de miembros
		Anchomomys	Maxilares con dientes
		Pseudoloris	» » » ; huesos craneales
		Omomys	Mandíbula » »
		Anaptomorphus	» » »
		Tetonius	» » » ; cráneo
LEMUROIDES	Megaladápidos	Hadropithecus	» » » ; »
		Archaeolemur	» » » ; »
		Megaladapis	» » » ; » ; hueso membral
	Adápidos	Caenopithecus	» » » ; »
		Adapis	Cráneo; huesos de las extremidades
		Aphanolemur	»
		Notharcus	Esqueleto completo
		Pelycodus	Mandíbulas con dientes; huesos de extremidades
		Pronycticebus	Cráneo; huesos de las extremidades
		Protoadapis	Mandíbulas con dientes
	Protoadápidos	Stehlinius	Maxilares con dentadura completa; cráneo
		Heterohyus	» » » » »
		Amphichiromys	» » »
		Apatemys	
		Uintasorex	» » »
		Trogolemur	
		Nothodectes	» » » »
		Labidolemur	» » » »
		Phenacolemur	Dentadura
		Chiromyoides	Mandíbula inferior con su dentadura
		Plesiadapis	Dentadura; diversos huesos de todo el esqueleto

CIPALES — CUADRO SINÓPTICO

TOS	Caracteres	SITUACION Geológica	Geográfica
res (?) ...	Entre Pithecanthr. robustus y Sinanthropus	Pleistoc. medio (?) ...	Java
.....	» » » » Meganthrop..	» inferior (?) .	»
.....	Pitecantropoide gigante	» medio (?) ...	»
.....	» orangoide gigante	(?)	China
.....	Antropoide muy humaniforme	Pleist. medio (?)	Sudáfrica
miembros	» humaniforme	» superior (?) ...	»
.....	» »	» inferior (?) ...	»
.....	» »	Plioceno	India
.....	» »	»	»
.....	» poco definido	»	»
.....	» » »	»	»
.....	Orangoide (?)	»	»
.....	Australopitecoide	Mioceno	Africa oriental
.....	» (?)	»	Europa; India
.....	Gibbonoide — Humaniforme (?)	»	Africa oriental
.....	» — Antropopitecoide (?)	»	» »
.....	Protogibbonoide	»	Egipto
.....	»	»	Francia, Suiza, Alemania
.....	Protoantropomórfico (?)	Oligoceno	Egipto
.....	Los del Macacus actual	Plioc., Pleist., Holoc. .	Eur., As., Java., Afr. N.
.....	» » Cynocephalus »	» . » » .	Argelia, India
.....	» » Semnopithecus »	» » » .	Francia, Italia, India
.....	Entre » y Macacus	Plioceno	Egipto
.....	» » » »	»	Francia
.....	» » » »	Mioceno - Plioceno	Grecia, Rusia, Persia
.....	Protoantropomórfico (?)	Mioceno	Italia
.....	Preantropomórfico (?)	Oligoceno	Egipto
.....	»	»	»
.....	Cinopitecoide	»	»
.....	De Cébido actual	Pleistoceno	Brasil
.....	» » »	Oligoc. (?) - Mioc.	Patagonia
.....	» » »	»	»
.....	» » »	»	»
.....	» Hapale »	Pleist., Holoc.	Brasil
.....	Tarsiiforme	Eoceno superior	Francia, Suiza
.....	»	» medio	» »
.....	»	» »	»
.....	»	» »	Estados Unidos
.....	»	» »	» »
.....	»	» inferior	» »
.....	Adapis gigante antropoideo	Pleistoceno	Madagascar
.....	» » »	»	»
.....	» » »	»	»
.....	Lemuriforme	Eoceno superior	Suiza
.....	»	» »	» Francia
.....	»	» medio	Estados Unidos
.....	»	» »	» »
.....	»	» infer.-super. ..	» »
.....	»	» » ..	Francia
.....	»	» » ..	»
.....	Insectívoro Roedor - Chiromyiforme	» superior	Estados Unidos
.....	» » »	» »	Suiza
.....	» » »	» medio	»
.....	» » »	» »	Estados Unidos
.....	» » »	» inferior	» »
.....	» » »	» »	» »
.....	» » »	» »	» »
.....	» » »	» »	Francia
.....	» » »	» »	»

¿ES IDÉNTICA LA MATERIA EN TODO EL UNIVERSO?

por

JAIME MARIA DEL BARRIO, S. I.

Profesor de Introducción Físico-Química a la Filosofía
en la Universidad Pontificia de Comillas

Y entendemos por Universo el conjunto de los cuerpos capaces de ser percibidos directa o indirectamente por nuestros sentidos: tierra, luna, sol, estrellas...

Los antiguos, incluso el gran Aristóteles, apoyados en una observación superficial, fantasearon en grande sobre la materia de los cuerpos celestes, que suponían incorruptible y muy diversa de la que aquí conocemos.

La ciencia moderna fundada en la observación y experimentación paciente y profunda, es de otro parecer.

La cuestión es del máximo interés; ya que si la materia de los astros es diversa de la terrestre, poco podremos averiguar de las masas, volúmenes, distancias, fuerzas, constitución..., de ese inmenso mundo celeste; y al revés, si los cuerpos celestes constan de los mismos elementos que la tierra, si la materia es idéntica en todo el universo, se abren a la ciencia colosales perspectivas, toda vez que por las propiedades de la materia terrestre, podemos deducir las de los planetas, estrellas, nebulosas...

Mas ¿cómo averiguar los cuerpos que hay en el sol y las estrellas, distantes de nosotros millones y aun billones de kilómetros? Espontáneamente se viene a las mientes la copla popular:

Mentir sobre las estrellas
Es muy seguro mentir,
Pues que ninguno ha de ir
A preguntárselo a ellas.

Cierto, que por ahora ninguno ha de ir a preguntárselo; pero no hace falta. Ellas mismas vienen a contarnos sus secretos, primero mediante el espectro, en un lenguaje, que, como los jeroglíficos de Egipto, por mucho tiempo nadie sabía descifrar, pero que hoy día entendemos perfectamente; y, además, mediante los *uranolitos* o trozos de materia que continuamente arrojan sobre la tierra.

I

ESPECTRO ASTRAL

Como ya sabemos, el espectro óptico, así de emisión como de absorción, con su carácter, series, líneas, bandas es de lo más característico de los cuerpos, con la ventaja sobre el análisis químico de la rapidez y la sensibilidad. El espectroscopio revela una cantidad de helio de 2×10^{-14} gr. [1].

Desde mediados del siglo pasado el espectroscopio penetró en los laboratorios de Física y Química y una falange de cientistas eminentes, Kirkoff, Bunsen, Lecoq de Boisbordan, Crookes..., han estudiado y siguen estudiando el espectro de los diferentes elementos en todas sus particularidades.

Como el espectro de un cuerpo no varía con la distancia, nada más natural que los astrónomos enfilaran el espectroscopio a los astros para ver qué elementos contienen. Conocidas las rayas y series propias de cada elemento en el laboratorio, donde quiera que aparezcan las mismas, allí se encuentran los mismos elementos.

En nuestro estudio podemos distinguir dos partes, cuerpos simples, o elementos, y cuerpos compuestos.

¿Hay fuera de la tierra los mismos elementos que aquí conocemos? ¿Hay otros nuevos? Y lo mismo se puede decir de los compuestos.

ELEMENTOS

Sistema solar.

Comencemos por el sistema solar, el más próximo a nosotros, y en primer término por el sol [2].

El sol es una estrella puramente gaseosa, en que los astrónomos distinguen el núcleo y la atmósfera.

Aunque los gases de ésta son trasparentes, no lo son del todo y absorben buena cantidad de luz. La capa más profunda de donde nos llega luz es la divisoria entre la atmósfera y el núcleo: se la llama *fotoesfera,* y se la considera como la superficie del sol. La envoltura gaseosa que la circunda recibe el nombre de cromoesfera y constituye la atmósfera solar. La fotoesfera se ve siempre; pero la cromoesfera solamente en los eclipses, cuando la luna cubre la fotoesfera de radio menor que aquélla. Entre fotoesfera y cromoesfera no hay una superficie bien definida, sino variable.

1. *Las Fronteras de la Física y la Filosofía*:
T. 1. *El Átomo,* 123-147.
T. 2. *La Molécula,* 106-112, 153-158.
2. Donald H. Menzel. *Our Sun.* London, 1949.
(Forma parte de la preciosa colección *The Harvard Books on Astronomy*).

Hoy se puede examinar detenidamente toda la cromoesfera sin necesidad de eclipses, mediante el espectrohelioscopio, espectroheliógrafo, y otros dispositivos especiales.

Todavía en los eclipses sobre la cromoesfera se muestra una capa gaseosa —la *corona*— de muy tenue densidad, que emite luz muy débil y cuya estructura es de corrientes filamentosas de extensión muy varia, que a veces alcanzan millones de km. y llegan hasta la tierra. En la dirección del ecuador del sol adquieren gran extensión, cuando en el astro aparece un mínimo de manchas. También hoy, sin esperar a los eclipses, se puede estudiar la corona con el aparato del astrónomo francés B. Lyot, llamado *coronograph*.

El espectro del sol, estudiado primeramente por Fraunhofer, es continuo surcado de rayas negras. El espectro continuo le produce la fotoesfera por la gran temperatura y presión de los gases y las rayas negras la cromosfera por absorción.

Las rayas oscuras no son propiamente negras, sino menos brillantes y por contraste aparecen negras, y la prueba es que en los eclipses las rayas negras se muestran brillantes.

La atmósfera solar pesa 10^{17} toneladas, que comparada con la masa total del sol viene a ser uno partido por veinte mil millones. El espesor monta a 10.000 km.; pero su presión es sólo 1/1000 de la de la atmósfera terrestre.

¿Y qué nos dice el espectro sobre elementos terrestres en el sol?

Ya para 1937 Carlota E. Moore, asociada al Profesor Russell en Pricenton, publicó una lista con 61 elementos revelados por el espectro en la atmósfera solar. He aquí la lista:

Hidrógeno	Calcio	Ytrio	Neodimio
Helio	Escandio	Zirconio	Samario
Litio	Titanio	Columbio	Eutropio
Berilio	Vanadio	Molibdeno	Gadolinio
Boro	Cromo	Ruthenio	Disprosio
Carbono	Manganeso	Rhodio	Erbio
Nitrógeno	Hierro	Paladio	Thulio
Oxígeno	Cobalto	Plata	Yterbio
Fluor	Nickel	Cadmio	Lutecio
Sodio	Cobre	Indio	Hafnio
Magnesio	Cinc	Antimonio	Wolframio
Aluminio	Galio	Bario	Osmio
Silicio	Germanio	Lantano	Iridio
Fósforo	Rubidio	Cerio	Platino
Azufre	Estroncio	Praseodimio	Plomo
Potasio			

En la lista se han omitido oro, mercurio, bismuto y todos los elementos radioactivos. ¿Es que faltan en el sol? Sin más no se puede afirmar. El espectro de varios elementos no está suficientemente estudiado en el laboratorio y menos en el sol, otros tienen las principales líneas en el ultravioleta o infrarojo de difícil observación, y otros, como pasa en la tierra, pueden escasear tanto, que su espectro es imperceptible.

El porcentaje de los más abundantes en el sol, es el siguiente:

	Porcentaje en volumen	*Masa en miligramos por cm. cuadrado*
Hidrógeno	81,760	1200
Helio	18,170	1000
Carbono	0,00300	0,5
Nitrógeno	0,01000	2
Oxígeno	0,030000	10
Sodio	0,000300	0,1
Magnesio	0,020000	10
Aluminio	0,000200	0,1
Silicio	0,006000	3
Azufre	0,003000	1
Potasio	0,000010	0,003
Calcio	0,000300	0,2
Titanio	0,000003	0,003
Vanadio	0,000001	0,001
Cromo	0,000006	0,005
Manganeso	0,000010	0,01
Hierro	0,000800	0,66
Cobalto	0,000004	0,004
Nickel	0,000200	0,2
Cobre	0,000002	0,002
Cinc	0,000030	0,03

Lo que más llama la atención en el cuadro anterior es la cantidad inmensa de hidrógeno que contiene la atmósfera solar, dato de la mayor importancia. También es muy crecida la masa de helio, lo que conviene subrayar.

En la cromoesfera los gases están fuertemente excitados y aun ionizados; ni es para menos el continuo cutidero a que están sometidos parte por la elevada temperatura que se remonta por cima de los 5000° C y parte por las violentísimas explosiones que desgarran la atmósfera y los furiosos huracanes que la revuelven con frecuencia. Aunque tal vez aun sean más

eficaces los rayos ultraviolados y los de gran frecuencia, que a chorros irrumpen de la fotoesfera y del núcleo.

En otros miembros del sistema solar se han descubierto también elementos libres. Así en los cometas, carbono y nitrógeno; en el 1882 II se han encontrado sodio y hierro y probablemente cromo y nickel. La atmósfera de Júpiter parece está formada principalmente por el hidrógeno.

Estrellas y galaxias [3].

En las estrellas que con el sol forman la vía láctea, una de tantas galaxias o universos islas de los millones hoy reconocidas, se ha comprobado la existencia del H, He, C, N, O, Ne, Mg, Si, Fe, Cr, Ti, Zr.

En Arcturo, concretamente, se han hallado casi todos los elementos dichos.

En toda clase de estrellas aparecen las tierras raras y por grupos. En la α de Los Perros de Caza, por ejemplo, se han identificado el eutropio, terbio, ytrio, lantano, gadolinio, disprosio y praseodimio, a los que suele acompañar el samario [4].

En nuestra Vía Láctea hay bastantes regiones brumosas con un área no poco extensa, débilmente lumínicas, a las que se da el nombre de nebulosas y son de dos clases, difusas y planetarias [5]. Las primeras son de forma irregular y su área suele ser muy amplia. Las planetarias son más reducidas y más regulares. Presentan la forma de un disco o un anillo, con una estrella central, de donde probablemente salió la nebulosa, cuya densidad es bajísima, 10^{-18} gr. por cm. cúbico.

Unas y otras dan espectros brillantes como los gases en los tubos de vacío. Cerca de cada nebulosa hay una o más estrellas de donde emana la luz. Unas pocas nebulosas difusas dan espectro de absorción, por estar asociadas a una estrella fría y el espectro es el mismo que el de la estrella, cuya luz reflejan o difunden [6].

Casi todas las nebulosas con espectro de emisión dan completo el del hidrógeno y con gran intensidad, y con poco menos el del helio neutro, excitados ambos átomos por la luz de la estrella vecina.

En los espacios interestelares que a simple vista aparecen vacíos, el espectrógrafo ha revelado la presencia de Ca+, Ca, Na, Ti+, Fe, K.

Como nuestra Vía Láctea se conocen hoy millones de sistemas astronómicos, separados por distancias inmensas, que como queda indicado, se apellidan hoy *galaxias*.

3. L. Golber and L. H. Aller. *Atoms, Stars and Nebulae.* London 1946. (Pertenece también a la colección de Harvard).
4. L. Rolla. *Le terre rare nelle atmosfere stellari.* Scientia, 52 (1932) 341.
5. T. S. Bowen. *Te Galactic Nebulae.* Scientia, 59 (1936) 77.
6. N. Swings. *Reflexions au sujet de L'Astrophisique Moleculaire.* Scientia, 83 (1948) 10.

Algunas más cercanas se las ha logrado resolver en estrellas particulares; las otras se muestran como una niebla brillante —*nebulosas*—.

En todas se descubren los espectros del hidrógeno, helio, nitrógeno..., y en los espacios inmensos entre galaxia y galaxia, vacíos en apariencia, se advierte por el espectro de absorción la presencia del sodio y calcio.

El elemento más abundante es el hidrógeno; según Russell se lleva en todas las estrellas por lo menos la tercera parte del peso total de su atmósfera y en algunas mucho más aún. La proporción en volumen sobrepasa el 90%; y el resto, en su mayor parte, corresponde al helio y al oxígeno.

La proporción de los otros elementos es la misma en las estrellas que en la corteza terrestre: silicio, aluminio, hierro, sodio, calcio, magnesio por orden decreciente. Los elementos de peso atómico par, son ocho veces más abundantes que los inmediatos de peso atómico impar. Miss Payne, de sus estudios comparativos de las rayas espectrales, aboca a la conclusión de que las atmósferas estelares, por lo que se refiere a su composición, son prácticamente iguales. Los diferentes tipos estelares corresponden a diversidad no de los elementos, sino de estados: neutro, ionizado...

Lo dicho sobre la abundancia de los elementos en las estrellas, se ha de entender como término medio; porque en casos particulares ya es otra cuestión.

La estrella R de La Corona Boreal tiene la atmósfera compuesta de 67% de carbono, 27% de hidrógeno y el 6% de metales ligeros y otros elementos. Y como la R de La Corona se conocen varias otras estrellas.

CORONIO Y NEBULIO [7]

Pero es el caso, que en el espectro de algunos astros se presentan rayas que no corresponden a ninguno de los espectros obtenidos en los laboratorios de los elementos conocidos en la tierra.

¿No se deberán a elementos especiales?

Es muy aleccionador el caso del helio. Durante un eclipse, Jansen y Lockier, independientemente, observaron que el espectro visible de la atmósfera solar ofrecía una raya amarilla brillante de origen desconocido. Lockier emitió la hipótesis de que tal raya procedía de un elemento aún desconocido en la tierra, al que dió el nombre de *helio*.

Muchos años más tarde, en 1895, examinando Crookes el espectro de los gases desprendidos de la cleveita, descubrió en él la raya del helio, que también se encuentra en la tierra y no en escasa cantidad.

Aun identificado el helio quedaban todavía dos voces misteriosas, que

7. L. Campbell and L. Jacchia. *The Story of Variable Stars*. London, 1949. (Pertenece a la colección de Harvard).

nos llegaban de los astros, sin que pudiésemos atinar los cuerpos que las proferían.

Procedía una de las lejanas nebulosas con sus dos rayas verdes características N_1 y N_2 de longitudes 4959 y 5007 A [8], imposibles de reproducir por entonces en los laboratorios. Al cuerpo que las producía se dió el nombre de Nebulio. Por fin, en 1927, se corrió el velo del misterio y fué reconocido el origen del N_1 y N_2, que tan a prueba habían puesto la paciencia de los investigadores.

Según I. S. Bowen, las rayas del nebulio se fraguan en un estado muy particular de los átomos de oxígeno y nitrógeno, es decir, de aire, como el de nuestra propia atmósfera; pero no en el estado normal, sino múltiplemente ionizados.

Las nebulosas que brotan tales rayas contienen estrellas muy calientes. La estrella central de las nebulosas planetarias alcanza en su superficie hasta 100.000°.

De ellas brotan torrentes de radiaciones ultravioladas, de las cuales las que tienen la misma longitud que las que puede emitir el H, el elemento más abundante en las nebulosas, le excitan hasta el máximo y se produce el espectro íntegro del gas y con gran intensidad y cosa parecida ocurre con el He.

Las radiaciones de mayor frecuencia aún, ionizan el H y aun el He y con mayor razón otros átomos, como el O y el N. Las rayas 303,780 A, la 374 y la 452,0 pueden ionizar el H y aun el He; pero la absorción por estos átomos es menor que la efectuada por O^{++} y N^{++}.

El electrón arrancado del He y del H sale con grande energía cinética. El H captura pronto otro electrón en los estados superiores, de donde desciende en uno o varios saltos y produce luz visible. La luz ultravioleta de la estrella se ha trasformado en luz visible.

La del espectro perceptible del H cae entre las longitudes de 3650 A y 6358 A. La raya 3037,80 A pertenece a la región visible del He.

Las rayas extremas ultravioladas del H y del He pueden ser absorbidas, si sintonizan, y excitar un átomo de otro cuerpo. Así la 307, 780 A del He puede ser incorporada por el O^{++}, doblemente ionizado y excitarle hasta emitar rayas de longitud entre 3000 y 4000 A.

En las nebulosas se descubre la raya 3740 A; pero faltan muchas otras.

Los electrones lanzados en la ionización del H y He con energías inferiores a 10 eV, no pueden excitar el H y menos el He; pero sí otros átomos: C, N^{+}, O^{++}, Fe^{+++}, Ne^{++++}, O, F^{+}. Na^{++}... cuyos valores de excitación son de 1,3 a 7 eV. Estos átomos en las nebulosas por su tenuísima densidad pueden estar excitados horas y aun días enteros; mientras que en el laboratorio por los continuos choques de unos con otros de 10^4 a 10^{10}

8. ($A=10^{-8}$ cm.).

por segundo, puede un átomo excitado ceder su energía a otro por choque, sin radiar.

Las rayas que corresponden a estados de energía determinados y no aparecen en los laboratorios, se llaman *prohibidas* y se predice su longitud e intensidad por la constitución conocida de los átomos.

En las nebulosas, como queda indicado, por el gran vacío, los choques entre los átomos son raros, y los átomos excitados se descargan por radiación y aparecen las rayas prohibidas, especialmente las del O++ Y N++.

Recientemente, según nos informa Campbell, las líneas prohibidas del O++ y N++ han sido reproducidas en el laboratorio. Lo que era de esperar, una vez que con el Ciclotrón Gigante se obtienen núcleos puros de C y O, o sea, sin ningún electrón cortical, seis veces ionizado el C y 8 el O. Bombardeando con ellos el Np y el Pu, Seaborg y cooperadores han obtenido el Ateneio y el Centurio de números atómicos 99 y 100 y probablemente otros átomos de n. a. más subido; pero cuyo descubrimiento no se ha comunicado aún al público.

Más difícil que el del nebulio ha sido descifrar el espectro del *coronio* [9].

La parte baja de la corona solar muestra un espectro de emisión con dos docenas de rayas. La más saliente es una verde, cuya longitud frisa con 5303 A. Tales rayas no se muestran en el espectro de ningún elemento en nuestros laboratorios, aunque algunas se dejan ver en los de algunas estrellas, como R Y Scuti, A X Persei...

En el problema trabajaron Nicholson, Pannekoek, Freeman y muchos otros, que propusieron diversas soluciones, desde núcleos con protones negativos y corteza con positrones, hasta un nuevo elemento *coronio*. Mas, como para éste no había sitio en el sistema periódico, los nuevos investigadores atribuyeron las rayas en cuestión a elementos conocidos, pero en circunstancias excepcionales.

¿Cuáles son esos elementos?

En 1940 el físico sueco B. Edlen, especialista en espectros fuertemente ionizados, dió la explicación.

Esos elementos son el hierro, nickel y calcio principalmente, pero profundamente ionizados. El hierro ionizado nueve, diez, doce, trece veces, es el emisor de las rayas más brillantes. Así la verde 5303 A se la atribuye al hierro trece veces ionizado.

Mas tal explicación tropieza con una gravísima dificultad. Los potenciales de tan descomunal ionización son altísimos; 233 voltios para el hierro nueve veces ionizado y para el trece veces nada menos que 655 V.

9. W. Grotrian. *Uber die physikalische Nature der Sonnen-Korona.* Scientia, 58 (1935) 320.
P. Swings. *Une grande enigme de la spectroscopie astronomique actualle: l'espectre de raies d'emision de la couronne solaire.* Scientia, 65)1939) 69.
L. Vegard. *Coronal Phenomena and their relation to Solar and Terrestrial Processes.* Scientia, 76 (1944) 5.

Para producir esas temperaturas de ionización por choque se requiere en los átomos 2.000.000° C, imposibles lejos de la fotoesfera del sol. Mas, según V. Vand, la ionización se produce por colisión de los átomos que caen sobre el sol de los espacios interestelares, que pueden llevar velocidades subidísimas, verdaderos rayos cósmicos, como los que en tanta muchedumbre bombardean nuestra atmósfera y en tan gran número ionizan y aun destrozan sus átomos.

Además, son frecuentes en el sol las protuberancias, explosiones volcánicas que lanzan gases a centenares de miles de km. sobre su superficie con velocidades de miles de km. por segundo, y con la misma vuelven a caer sobre el astro, y en el choque con los átomos de la corona pueden producir ionizaciones múltiples.

Por fin, en las manchas del sol, chicas y grandes, saltan verdaderas cataratas de rayos X, que pueden ionizar profundamente los gases de la corona, que resulta un plasma de electrones, protones, heliones y aun de otros iones superiores.

Mas ¿no pudiera ocurrir, que, por ser muy otras las circunstancias, cuerpos diversos en el sol y la tierra emitan el mismo espectro?

Absolutamente posible sí es; pero no prácticamente.

En nuestros laboratorios se puede conseguir que el espectro de un elemento cambie con las circunstancias; pero no, que dos elementos diversos den el mismo espectro discontinuo o de rayas. No se trata, en efecto, de alguna que otra, sino de centenares y aun millares de rayas que en cada cuerpo forman series características, y es improbabilísimo que dos cuerpos diversos, por excepcionales que sean las circunstancias, broten tantas rayas de igual intensidad, frecuencia e igualmente dispuestas.

«¿Podrá dudarse, escribe el malogrado P. Rodés, de que en el sol hay hierro, cuando de las cinco mil rayas que emite en el laboratorio, más de tres mil han sido halladas en el espectro solar exactamente con la misma longitud de onda?»

En resumen, dos terceras partes de los elementos conocidos en la tierra han sido identificados en los astros, en los que, por otra parte, no ha aparecido ninguno desconocido ya hoy en los laboratorios.

COMPUESTOS QUIMICOS [10]

En cuanto a cuerpos compuestos, el análisis espectral descombra la presencia de CO_2 en Venus. En Marte se descubren *trazas* de vapor de agua; sin embargo, se cree que los casquetes blancos y algunas nubes son

10. G. Abetti. *Chimica delle Stelle.* Scientia, 65 (1939) 293.
F. R. Whipple. *Earth, Mond And Planets.* London, 1947. (De la colección de Harvard).
M. Magnini. *Le atmosfere dei pianeti.* Scientia, 68 (1940) 1.

de hielo, bien que en pequeña cantidad. NH_3 y CH_4 abundan en Júpiter, Saturno, Urano y Neptuno. En los cometas se revelan CO y C_2 N_2.

En las manchas de sol, la región más fría del astro, se forman diversos óxidos, como los de titanio, aluminio, zirconio, e hidruros metálicos, como los de litio, aluminio, calcio; también, floruros de silicio y amonio, metano, ácido cianhídrico y los hidróxidos de magnesio y calcio.

En las estrellas se han desenmascarado hidruros, óxidos, compuestos de C, N y halógenos a veces en estado neutro y a veces ionizados. En Arcturo y Betelgeuse se comprueba la presencia de óxidos de titanio y calcio, así como del cianógeno.

En las estrellas más frías, el espectroscopio denuncia por las bandas de absorción, óxidos de titanio y circonio, C, CN, ^{12}C ^{13}C, ^{13}C ^{13}C, CN. En Mira Ceti las bandas de absorción delatan el óxido de aluminio, AlO.

I I

URANOLITOS [11]

Afortunadamente los astros, no sólo nos mandan a la tierra luz, sino pedazos de su materia, que podemos dividir en estrellas fugaces y meteoritos. El estudio de unos y otros ha confirmado brillantemente las conclusiones del análisis espectral.

Las estrellas fugaces son fragmentos sólidos de algunos milígramos de peso, que se evaporan por el roce con las capas superiores de la atmósfera entre 120 y 150 km. del suelo, a causa de su enorme velocidad, que oscila entre 22 y 41 km. por seg.; aunque la mayoría llevan unos 34 kilómetros por segundo.

De cuando en cuando, las estrellas fugaces son tan numerosas que constituyen una verdadera lluvia o chaparrón. Tal ocurrió el 12 de noviembre de 1833; en 27 de noviembre de 1872 descargó otra muy copiosa, y la última, que tuvimos la fortuna de admirar desde Comillas, el 9 de octubre de 1933. Las entradas ese día en la atmósfera se computan en 150 millones.

L. Rudeaux, en su observatorio particular de Dionville, sobre un disco de 30 cm. de diámetro, recogió medio milímetro cúbico de hierro en polvo, como el que se registra en las grandes sábanas de nieve de Siberia.

Y ¿cuál es el origen de las estrellas fugaces? Unas parecen arrancar de un centro único en el cielo, *punto radiante,* y así se las apellida leónidas, perseidas...

11. F. C. Watson. *Between Th Planets.* (De la colección de Harvard).

La lluvia del 9 de octubre nació del encuentro del cometa Giacobini-Zinner con la órbita de la tierra y de encuentros semejantes de otros, como el cometa Biela, se han desatado las lluvias conocidas.

Sin llegar a verdadera lluvia, las estrellas fugaces son regulares y abundantes en ciertas épocas del año, agosto y noviembre. Al parecer tienen su origen en enjambres de partículas que voltejean en torno al sol en órbitas elípticas de gran excentricidad y pertenecen al sistema solar.

Algunas estrellas fugaces aparecen en todas direcciones y se llaman esporádicas. Según los estudios de Opik, el 66% de las esporádicas proceden de fuera del sistema solar.

Las hay, escribe también Bürgel, que llegan a la tierra de los más lejanos espacios sidéreos; pues en el universo hay verdaderas corrientes de masas minerales a través de las cuales pasa nuestro sistema solar en su arrebatada carrera por la inmensidad del espacio. Según Hoffmeister, se desprenden de las nebulosas oscuras, que se divisan en la constelación del Tauro y de Offiuco.

En las estrellas fugaces el espectroscopio ha sorprendido los elementos: Fe, Ca, Ca+, Mn, Mg, Mg+, Cr, Si, Si+, Ni, Al, Na.

Algunas estrellas fugaces son de tal tamaño, que penetran profundamente en la atmósfera, hasta 40 y aun 20 km. del suelo, dejan una estela visible hasta en pleno día y con horrísono estruendo estallan antes de aterrizar. Las llamamos *bólidos*. Se calculan en algunos miles los que cada día penetran en la atmósfera.

Todavía mayores y más penetrantes que los bólidos, otros fragmentos de materia astral llegan hasta el suelo, donde cavan profundos hoyos y revientan en numerosos pedazos. Son los que apellidamos *meteoritos,* que cuidadosamente examinados en los laboratorios nos dan preciosa información sobre la materia extraterrestre.

El número de meteoritos caídos es de unos 2.000 por año. El peso medio de los recogidos ronda los 200 kgs.; pero antes de rozar con la atmósfera pudiera muy bien ser de 1.000 kgs.

De centenares de meteoritos estudiados resulta que son de tres clases; en unos predomina la constitución férrica, en otros la pétrea y en un tercer grupo, ambos elementos se equilibran.

Los elementos que entran en su composición, con el tanto por ciento de cada uno y su abundancia relativa en la corteza terrestre, los muestra el cuadro siguiente:

Férricos		*Pétreos*		*Corteza terrestre*
Hierro	90,8%	Oxígeno	36,3%	49,4%
Nickel	8,5	Hierro	25,6	4,7
Cobalto	0,59	Silicio	18,0	25,8

Férricos		*Pétreos*		*Corteza terrestre*
Fósforo	0,17%	Magnesio ...	14,2%	1,9%
Azufre	0,04	Aluminio ...	1,5	7,5
Carbono	0,03	Nickel	1,4	0,02
Cobre	0,02	Calcio	1,3	3,4
Cromo	0,01	Sodio	0,6	2,6
		Cromo	0,27	0,03
		Fósforo	0,19	0,12
		Manganeso .	0,18	0,08
		Cobalto	0,14	
		Potasio	0,13	2,4
		Titanio	0,10	0,08

En los meteoritos, los elementos van acompañados de sus isótopos y en la misma proporción que en la tierra.

Tampoco faltan en los meteoritos algunos radioelementos con sus productos de desintegración, helio, plomo... De aquí se puede calcular su edad, unos 2.000 millones de años, como la de la tierra.

En cuanto a compuestos químicos, en los meteoritos pétreos predominan los silicatos de diversos metales: asbesto, albita, anorthita, olivina, piroxenos.

En los férricos, fuera de diversas aleaciones de ferroníckel, abundan los sulfuros, fosfuros, carburos y cloruros de hierro, níckel, cobalto.

ORIGEN DE LOS METEORITOS [12]

Estrellas fugaces, bólidos y meteoritos sólo se diferencian en el tamaño y, por tanto, todos parecen tener el mismo origen, *los cometas*. Pero es el caso que los meteoritos muestran también un estrecho parentesco con los asteroides. El meteorito de Hoba West cerca de Grootfontein en el Suroeste de Africa, pesa unas 60 toneladas, como un pequeño asteroide, eso que en su roce con la atmósfera se volatilizó en buena parte y en el golpazo contra el suelo se hizo pedazos.

Los asteroides que ruedan entre Marte y Júpiter se atribuyen a la ruptura de un planeta por la acción de Júpiter.

En particular los meteoritos pétreos, se cree son pedazos de un disgregado planeta de la masa de la tierra, o aun mayor.

Es muy probable que no sea único el origen de los meteoritos. Los que proceden de planetas o cometas en descomposición, todos pertenecen al

12. Ch. P. Olivier. *Meteoric Astronomy*. Scientia, 54 (1933) 10.

sistema solar; ya que hoy parece claro que todos los cometas tienen órbitas, no parabólicas, sino elípticas, algunas de gran excentricidad. Hay cometas que se alejan del sol hasta 3,5 billones de km.; pero la estrella más cercana dista de nosotros 42 billones de km.

III

ESTADO EXCEPCIONAL DE LOS ELEMENTOS [13]

Nada improbable es que en el centro del sol y de las estrellas, y aun en la superficie de algunas y de las nebulosas, por las circunstancias especiales de presión, temperatura, campos electromagnéticos..., haya elementos en la tierra desconocidos; aunque por otra parte los de número atómico inferior al uranio colman el cuadro de Mendeleeff, sin dejar un solo hueco, y los de número atómico superior, si alguno existe en los astros, ha de ser muy inestable.

Gamow, apoyándose en la simetría, que resplandece en el universo, ha insinuado la idea de que, en otras regiones del cosmos, tiene que haber elementos, en que el núcleo sea negativo y positiva la corteza, formada por positrones; mas, hasta la fecha, nada experimental abona semejantes especulaciones.

Elementos nuevos, o más bien los ya conocidos, pero en un estado excepcional, que no tiene semejante en la tierra, parece delatar el hecho de que la densidad de las estrellas llamadas *enanas blancas*, sea superior a la del platino.

Entre las enanas blancas campea la compañera de Sirio, o Sirio B, que con una masa aproximadamente la del sol, tiene un radio poco mayor que el de la tierra. Su densidad, por tanto, se remonta a 60.000 veces la del agua.

Aun es mayor, según G. F. Kuiper, la de la estrella clasificada en el catálogo de Argelander, como (A. C)-70°,8247. Su diámetro es la mitad del de la tierra y en cambio su masa 2,6 veces la del sol, por donde su densidad media resulta ser 36 millones de veces la del agua. La densidad central pudiera muy bien subir a 1.000 millones la del agua.

Tal densidad se atribuye a que, por el exceso de temperatura, la mayoría o gran parte de los átomos han perdido los electrones de la corteza, y la masa de la estrella está formada, en buena parte al menos, por núcleos atómicos, cuyo volumen es millares de veces inferior al de los átomos.

Que, en circunstancias extremas, los elementos comunes muestran propiedades extrañas, es ya conocido desde hace tiempo en Física. A tempe-

13. L. Gratton. *L'Enigma de Sirio B.* Scientia, 78 (1945) 53.

raturas próximas al O° absoluto, muchos metales pierden de repente la resistencia eléctrica y resultan superconductores.

En resumen, todo el universo está construído con los mismos sillares, los átomos que en nuestros laboratorios conocemos y manejamos y constituyen la masa de la tierra.

LA MATERIA ES IDENTICA EN TODO EL UNIVERSO Y UN MUNDO MARAVILLOSO SE ABRE A LA CIENCIA.

HOMENAJE AL R. P. MIGUEL MOSTAZA, S. I.

Antiguo Profesor y Prefecto de Estudios
en la Universidad Pontificia de Comillas

R. P. Miguel Mostaza, S. J.

1867 - 1943

Por iniciativa del Excmo. y Rvdmo. Sr. Arzobispo de Sión, Vicario Castrense, Dr. D. Luis Alonso Muñoyerro, secundada por los AA. AA. de la Universidad, el día 30 de Julio de 1951 fueron trasladados, desde la ciudad de San Sebastián al cementerio de nuestra Universidad, los restos del reverendo P. Miguel Mostaza, S. I.

Ese día, 30 de Julio, con asistencia de los Excmos. y Rvdmos. Sres. Arzobispo de Sión y Obispos de Santander, Oviedo y Jaca, todos ellos antiguos alumnos de Comillas, se celebró en la iglesia pública una Misa solemne de Requiem, oficiada por el Excmo. y Rvdmo. Sr. Arzobispo de Burgos, también antiguo alumno de nuestra Universidad.

Terminada la santa Misa, los restos fueron conducidos procesionalmente al cementerio y colocados en un nicho, en cuya lápida se lee la siguiente inscripción:

†

OSSA ET CINERES

R. P. MICHAELIS MOSTAZA, S. I.
PROF. OLIM AC PRAEF. STUDIORUM
IN HAC PONT. UNIV. COMILLENSI
OBIIT DIE 17-IX-1943

R. I. P.

CURANTIBUS DISCIPULIS
EX URBE S. SEBASTIANI
HUC TRASLATA FUERE.
30-VII-1951

* * *

Por la tarde del mismo día 30, en el paraninfo de la Universidad, se celebró una sencilla velada necrológica, de la que recogemos aquí, IN MEMORIAM, el discurso del R. P. Ramón Bidagor, S. I., sucesor del P. Mostaza en el

decanato de la Facultad de Derecho Canónico en la Universidad Gregoriana; el del Excmo. y Rvdmo. Sr. Arzobispo de Sión; y también, como muestra del cultivo de las letras en Comillas, un soneto del R. P. Augurio Salgado, improvisado en honor del P. Mostaza y dedicado a los AA. AA. que llenaban el paraninfo.

Por vía de apéndice, damos algunas cartas del mismo P. Mostaza en las que se revela su extraordinario interés y cariño por nuestra Universidad, principalmente en lo que toca a la obtención de la facultad de otorgar Grados académicos en Filosofía, Teología y Cánones. Fué el P. Mostaza quien, con inteligente actividad, dirigió en Roma estas negociaciones, felizmente coronadas por el éxito la víspera de San José, año de 1904.

Bien merecía el P. Mostaza, por esta razón y por el gran interés que siempre dedicó a sus discípulos, el excepcional homenaje que éstos le han ofrecido, de acuerdo con los Superiores de la Compañía.

EL R. P. MIGUEL MOSTAZA, DECANO Y PROFESOR DE LA PONTIFICIA UNIVERSIDAD GREGORIANA

Roma communis nostra patria est (D. 50, 1, 33). Si los jurisconsultos romanos tan fuerte y vivo pusieron el sentimiento de patria en la Ciudad (Urbs); ¿qué decir de los cristianos que miran en la Ciudad Eterna el lugar donde vive el Padre común de los fieles? A cuya grandeza espiritual y material dan tanto relieve el Pontificado Romano, la Curia, las memorias de los Santos, las grandiosas reliquias de la antigüedad, las incomparables bellezas de arte que encierra.

No se puede menos de evocar esta visión conmemorando al P. Miguel Mostaza en los últimos veinte años de su vida. Recio leonés, tenía, sin embargo, el tipo intelectual de un humanista del Renacimiento. Antes de llegar a Roma definitivamente en el año 1922, el Prefecto de Estudios de esta Universidad de Comillas era el sabio que cultivaba con selecta y superior información, además de la filosofía, la teología y el derecho canónico, las «disciplinae humaniores»: la retórica, la literatura, el arte.

En Roma esta cultura humanística tuvo su expansión natural. Aficionadísimo a la arqueología y a la historia, conocía los monumentos de la antigüedad romana con singular detalle, y era guía experto del Foro Romano y del Palatino para muchos visitantes de la Ciudad Eterna que a él acudían. Solía juzgar con acierto y discutía con los especialistas las obras emprendidas en la época musoliniana para sacar a la luz nuevos monumentos que el suelo de Roma ofrece constantemente a los sabios arqueólogos que bucean en las ruinas imperiales. La antigüedad cristiana la conocía a través de Rossi, Grisar, Marucchi, Josi, en todos sus detalles. Y sabía admirar el Renacimiento italiano en la arquitectura, la pintura y la escultura. Grandemente aficionado a la sociología y a la política, disertaba de los problemas constitucionales del mundo antiguo y moderno.

De la sólida y abundante formación y ciencia teológica y filosófica del P. Mostaza *communis opinio docet.*

* * *

Estas indicaciones sobre un aspecto de la personalidad del Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Gregoriana no están desligadas

de los méritos que el P. Mostaza alcanzó en sus principales actividades como profesor, escritor y director de trabajos en la ciencia del Derecho Canónico. Ellas fueron su vida y marcaron completamente su figura.

En sus años de Roma (1922-1942) se publicó y puso en vigor la Constitución Apostólica *Deus scientiarum Dominus* (1931), fundamental para los estudios eclesiásticos. Es sabido que esta Constitución se propuso como meta fomentar en los estudios sagrados la cultura, dando a las ciencias auxiliares mayor extensión en el curso de los estudios eclesiásticos. La cultura jurídica debía entrar más abundantemente en el estudio del Derecho Canónico. Y esa cultura era historia y filosofía del Derecho, Sociología Jurídica, Economía, Derecho Romano, Derecho Civil, y Ciencias afines. La *Deus Scientiarum Dominus* obligaba, además, al trabajo científico con el recto uso del método, de las fuentes y de los subsidios que el progreso moderno ha impuesto en el campo de la ciencia.

En la del Derecho Canónico la innovación era necesaria. Nuestros canonistas, en general, por circunstancias que no es preciso describir aquí, se habían adiestrado más en la técnica que en la ciencia del Derecho. La técnica del Derecho tiende a la estabilidad, a la racionalización, a la concepción dogmática de los principios y de sus aplicaciones en un sistema cerrado y como suele decirse, escolástico, que se fija y se impone a la vida social. El Derecho Canónico del siglo XIX y principios del presente, apenas escapó a esa estructura rígida, por las necesidades de la lucha que la Iglesia sostuvo y aún sigue sosteniendo frente a la concepción del Estado absorbente y debelador de todo antagonista.

El *Codex iuris canonici* era el triunfo del Derecho Canónico. De su perfección técnica (salvo defectos de detalle, aun numerosos, si se quiere) no cabe hoy dudar, pues la experiencia de casi 35 años nos dice la facilidad y bondad con que los cánones han actuado sobre la vida y disciplina eclesiástica, y el respeto con que la ciencia jurídica general lo ha acogido.

Los primeros años después del *Codex* impusieron a los profesores la ardua labor de explicar su técnica, su sentido, su interpretación justa. Al Padre Mostaza le tocaron en este empeño dos partes nada fáciles de la nueva obra legislativa; el libro I y el libro III: dos partes donde lucieron su sentido jurídico, su erudición histórica, su cultura filosófica, y el conocimiento del Derecho Civil e Internacional. Como demuestran los apuntes de clase que sus discípulos transcribieron, desarrollaba erudita y sagazmente la noción del *ius quaesitum,* la teoría de la irretroactividad de las leyes, la aplicación de la doctrina de los *estatutos* en la eficacia de las leyes canónicas en el espacio, los problemas de la interpretación, la costumbre (tema de sus predilecciones), la formación del patrimonio eclesiástico, los Seminarios. Algún artículo suyo que nos ha quedado, como el de la *Simonía confidencial* demuestra su agudeza jurídica en las cuestiones de tipo polémico.

La Universidad Gregoriana le es deudora, sobre todo, de haber encau-

zado la Facultad de Derecho Canónico en la ciencia del Derecho Canónico según las direcciones y exigencias de la *Deus scientiarum Dominus*. Liberado de sus clases de texto de Derecho Canónico, fué nombrado Decano de la Facultad con el encargo específico de dirigir los trabajos de tesis doctorales y los ejercicios de Seminario. Aparte la producción científica de los profesores, en toda Facultad la enseñanza de la ciencia está particularmente concentrada en esas ejercitaciones escolásticas. La ciencia, es decir, el conocimiento más profundo de las causas, razones y relaciones de las cosas especulativas y positivas que en toda disciplina intelectual forman la suprema información y capacitación para el progreso científico. La ciencia es por su naturaleza dinámica. En la del Derecho y particularmente del Derecho Canónico, la ciencia se vale de la observación atenta de los fundamentos naturales y dogmáticos del Derecho, de la investigación cuidada del pasado y presente de la vida social, con su complejidad creciente, de la consideración de las necesidades que el cuerpo social presenta cada día en la realización del bien común e individual. En el Derecho Canónico, la *salus animarum*.

El P. Mostaza, con aquella largueza de vista que le caracterizaba, organizó la Facultad según la mente y las prescripciones de la nueva legislación, orientó sus trabajos, y contribuyó como el que más a fomentarlos; fácilmente encontró para sus alumnos los temas de estudio, históricos, exegéticos y dogmáticos que les dieran la primera iniciación científica. No compartía la idea, de que en Derecho Canónico el campo histórico era casi el único que daba materia adecuada al progreso científico del Derecho Canónico. Y en ello se le debe dar plena razón. El *Codex iuris canonici* no puede quedar inmóvil, ni en la exégesis ni en la aplicación. El Derecho Canónico, que no acepta ni las exageraciones de la escuela histórica del Derecho, ni las rigideces de un positivismo formalista, en esa vía ecléctica que une la historia y el raciocinio, la autoridad del Superior y la experiencia social, la regla de la manifestación de la voluntad y la eficacia de la intención en los actos jurídicos, encuentra el equilibrio, que es su característica, en la *aequitas canonica*. Fué nuestro Decano en la dirección de los trabajos de la Facultad hombre de equilibrio científico, que supo unir *nova et vetera* en una armonía, que ha quedado como su herencia entre los profesores de Derecho Canónico de la Universidad Gregoriana.

* * *

Durante el Decanato dió con grande competencia el curso de Derecho Internacional, al que se sentía muy inclinado, y prueba es la bella ponencia desarrollada en el famoso *Congressus Iuridicus internationalis* celebrado el año 1934 en Roma.

Por todo ello, me honro de traer a este acto solemne la representación de nuestra *Alma Mater* romana y la de su Rector Magnífico.

El P. Mostaza poseía el don de consejo; la amabilidad de su acogida fué proverbial. Gozaba de autoridad y de prestigio; sus pareceres se pedían por autoridades eclesiásticas y religiosas que los tuvieron muy en cuenta. Fueron amigos suyos Cardenales, Obispos y Superiores Generales de Ordenes y Congregaciones religiosas, y era casi siempre amistad cimentada en el curso de consultas arduas, a las que se prestaba con la seguridad y benevolencia del hombre superior. En las Sagradas Congregaciones Romanas, principalmente en la del Concilio y la de Sacramentos, de las que fué Consultor, sus Votos eran particularmente estimados. Pero otras Congregaciones, como la Consistorial y el Santo Oficio, y sobre todo la de Religiosos, le encomendaban asuntos especiales. Finalmente la Embajada de España ante la Santa Sede, en los últimos años de su vida, consultaba con él los difíciles asuntos que a raíz de la guerra civil se plantearon en el campo eclesiástico. Digna y múltiple actividad para la que se sentía inclinado por sus dotes de ingenio y ciencia, y por el innegable don de gentes que le abría tantas posibilidades a su desarrollo.

* * *

Me recibió en esta Universidad muchacho de quince años. Vine particularmente recomendado al P. Mostaza por el P. Domingo Lázaro, marianista insigne, que había cuidado mi vocación sacerdotal. Luego me siguió en toda la carrera, y todos sabemos la autoridad que entre nosotros gozaba. Fué profesor mío en Derecho Canónico. Cuando los Superiores de la Compañía me enviaron a Roma, fuí su *collega minor* en la Facultad y por 10 años él mi Decano. El año 1941 dejó el Decanato y los Superiores tuvieron a bien que fuera yo su sucesor. Aquel año 1941-1942, el último de su vida, colaboró en la Facultad como bueno, y no olvidaré nunca la facilidad con que, en privado y en público, sobre todo en las comisiones de examen, atendía las indicaciones del presidente que él había conocido y acogido en esta ilustre Universidad comillesa como muchacho, y a quien había enseñado como Maestro.

Era su humildad religiosa, innata, que en el ocaso de la vida aparecía con los rayos serenos de un atardecer limpio y puro, resumen de la santidad de su vida.

R. Bidagor, S. I.

A LA MEMORIA DEL R. P. MIGUEL MOSTAZA

Amplitud de ballesta castellana
y alta visión de castellano arquero;
aletazo español de halcón cimero
y ecuménica comba vaticana;

gesto marcial de asceta y de guerrero
en la lid; y en la paz, noble y humana
ponderación, que tantas lides gana
con su sonrisa como con su acero...

¡Comillesa legión! En tus memorias
graba estas líneas rectas y sencillas
de quien sus sueños inmoló a tus glorias

y su brillo a las luces con que brillas:
si su alma vive en Dios por sus victorias,
¡que viva en ti su corazón, Comillas!

AUGURIO SALGADO, S. I.

DISCURSO DEL EXCMO. Y RVDMO. SR. ARZOBISPO DE SION DR. D. LUIS ALONSO MUÑOYERRO

Excmos. y Rvdmos. Señores,

Reverendos Padres,

Amados hermanos y compañeros:

Si yo tratara de encarecer mi compromiso de pronunciar un discurso en esta velada en honor del P. Mostaza (q. e. p. d.), temo que ustedes no me creerían; y yo, no obstante, creería no haber dicho bastante del apuro en que me han puesto los múltiples quehaceres de que ha estado erizada la realidad en esta duplicidad de mis cargos. No estoy, sin embargo, pesaroso de haber aceptado, sin titubear, la indicación que del P. Domínguez recibí para este que llamaremos discurso.

Es fácil mi corazón a vibrar al sólo nombre del P. Miguel Mostaza. El nombre de Comillas pesó mucho también en la aceptación del encargo: la alabanza de los hombres célebres por sus virtudes es una obligación que el mismo Espíritu Santo impone, mucho más si en ellos existe el don de paternidad espiritual (Ecco. 44, 1), como ocurre en este caso. Además, está de por medio la gratitud que es virtud de justicia. Y si interviene el amor..., el amor es la más excelsa de las virtudes. Esos motivos justifican, cada uno de por sí, un esfuerzo bastante mayor que el que yo tengo que realizar.

El nombre del P. Mostaza bien merece un homenaje de parte de esta Universidad y de los que fuimos discípulos del Padre, ya que para ella y para nosotros vivió en el período primero de la historia universitaria de esta Institución.

Con celeridad que yo no quisiera, y sin remilgos literarios, hablando el lenguaje de la más rigurosa exactitud, y poniendo el corazón todo entero, voy a considerar al P. Miguel Mostaza como Profesor de Cánones en esta Universidad y Prefecto de Estudios, y como escritor, sobre todo en la revista «Sal Terrae». Pero vayan por delante algunos datos biográficos.

I.—*Estudiante y sacerdote*

Nació en el pueblecito serrano, de labradores, Santa Coloma de Sanabria, provincia de Zamora y Diócesis de Astorga, el 1.º de Julio de 1867, de padres de una raigambre cristianísima, cuya familia contaba con varias generaciones de sacerdotes. Tuvo nuestro homenajeado Padre dos hermanas y dos hermanos; uno de éstos fué luego jesuíta como el P. Miguel, y con éste compartió las tareas magistrales en esta Universidad: P. José, a quien muchos de ustedes conocieron.

Pasados muy pocos años en el hogar paterno, debió llevarlo junto a sí, para su educación en las primeras letras, un tío suyo, párroco de Abrabeses de Tera, en el Partido de Benavente, de la misma Diócesis de Astorga, Don José Rodríguez de Medio. Grandes progresos hubo de hacer en las primeras letras, cuando a los 10 años, según parece, empezó los estudios de Latín y Humanidades, en una Preceptoría de aquellas que tanto abundaron hasta primeros de este siglo, en que empezaron a extinguirse. ¿Para bien? ¿Para mal? Omito toda discusión, por inoportuna.

La Preceptoría donde nuestro P. Mostaza hizo los estudios de latinidad, fué la de *D. Miguel Pereira,* párroco del mismo pueblo de Santa Coloma, celebrado *dómine* en aquella sanabresa región, pues es fama que llegó a contar hasta 100 discípulos.

El Seminario que se honra, en verdad y justicia, de haber formado sacerdote al P. Mostaza, es el de Astorga. Su nombre aparece por vez primera en los libros de Secretaría en el curso de 1881-1882, estudiando 1.º de Filosofía. Contaba, por tanto, 14 años de edad. Ese dato, ¿no habla mucho de la precocidad del joven Mostaza, teniendo en cuenta que hizo los estudios precedentes, de letras patrias y latín, en un ambiente rural?

Los estudios en Astorga los hizo con gran brillantez, con calificación de *Meritissimus* en todas las asignaturas de Filosofía, Teología y Derecho Canónico.

Se ordenó de sacerdote en las Témporas de Pasión de 1890, cantando su primera Misa en la parroquia de su nombrado tío D. José Rodríguez de Medio. Pero antes, en 1889, consta que se había graduado de bachiller en el Instituto de Ponferrada, pues su tío sacerdote le instó a que se preparara durante las vacaciones y se examinara en Septiembre. ¡Cuánto nos dice este hecho acerca de la mentalidad de este buen párroco rural, que se adelantó en muchos años a la moderna Pedagogía eclesiástica, que aconseja esos estudios y grados civiles para sacerdotes!

También en ese año 1889 se licenció en Sagrada Teología, en Salamanca.

Antes de seguir adelante, quiero aportar como exponente del valer del seminarista Mostaza, el haber sido condiscípulo, competidor del primer

puesto, de *D. Antolín López Peláez*, Obispo que fué de Jaca y después Arzobispo de Tarragona. Con él corrió parejas en aquellos años estudiantiles en las justas y torneos literarios, en los que se disputaban los premios. Por referencias de sus contemporáneos se sabe que llegaron ambos, en un alarde de tesón y buena memoria, a aprenderse una buena parte del Diccionario de Raimundo Miguel. A memoria, según las referencias aludidas, ganaba López Peláez; pero de más talento se consideraba a Mostaza. En la oposición al grado de bachiller en Teología, que podían conceder los Seminarios diocesanos, el talento más profundo de Mostaza se impuso a la mayor brillantez y prodigiosa memoria del gran López Peláez, y le ganó el premio.

Por fin, este dato: desde 1889, fué Director o Prefecto de disciplina en el Seminario, y también profesor. Pero Dios le llamaba por otro camino, y lo siguió, despreciando un porvenir brillante, que no podía dejar de prever su clara visión de los hechos y de la vida. En Junio de 1892, al finalizar el curso en Astorga, ingresó en el Noviciado de la Compañía de Jesús, en Carrión de los Condes.

II.—*El P. Mostaza en Comillas*

Vino a este Seminario, después de haber perfeccionado sus estudios en la Compañía de Jesús, a explicar los cursos de Filosofía; cometido que llevó a cabo con la competencia que son los primeros en proclamar sus propios discípulos. Pasado ese trienio, fué enviado a la Universidad Gregoriana de Roma, donde estudió Derecho Canónico bajo el magisterio del más célebre canonista de su siglo, P. Wernz, distinguiéndose como uno de los más aventajados alumnos.

Laureado en Cánones con las más brillantes notas, fué nuevamente destinado al Seminario de Comillas, inaugurando, allá por el año 1904, su cátedra de Cánones, que no había de dejar hasta el de 1921, en que, tras un breve lapso de dos años en Madrid, como Redactor de «Razón y Fe», y encargado del despacho de asuntos canónicos de la Compañía y de la Nunciatura Apostólica, fué trasladado a la Universidad Gregoriana de Roma como Profesor de la misma asignatura, siendo nombrado decano de dicha Facultad, cargo que desempeñó hasta 1941.

Todos sus mejores entusiasmos fueron siempre para Comillas. Primero, contribuyendo para conseguir que el Seminario fuese elevado al rango de Universidad Pontificia, a cuyo fin trabajó con todo empeño en los trámites preparatorios a la consecución del Decreto de la Sagrada Congregación de Estudios, de 29 de Septiembre de 1904, por el que se le concedió la facultad de conferir grados académicos en Filosofía, Teología y Derecho Canónico; y después, en sus largos años como Profesor de Cánones y Prefecto de

Estudios, en una labor incansable, para el engrandecimiento de la Universidad.

Como profesor, yo quisiera poder imprimir en pocas palabras lo mucho que puede decirse del P. Mostaza. Era un Maestro en toda la extensión de la palabra. Enseñar era su elemento. Sentado en la cátedra, después del primer cuarto de hora destinado a que los alumnos dieran cuenta de su aprovechamiento de la lección precedente, según es costumbre y mandato del «Ratio Studiorum», cuando él empezaba a explicar la lección de turno, lucía la claridad de su inteligencia en el orden y en la discusión de los puntos que ofrecían alguna dificultad. A veces se trasfiguraba. En aquel tiempo en que el estudio del Derecho Canónico era «pondus multorum camelorum», el P. Mostaza llevaba ese «pondus» como si fuera una carga ligera. Manejaba como cosa familiar (y nos enseñaba a manejarlas) las fuentes antiguas, como el Decreto de Graciano y las interminables Decretales, el Tridentino y las Resoluciones de las Sagradas Congregaciones. Con no menor soltura, y sin alardes de erudición entorpecedora, dominaba el Corpus Juris Civilis y los códigos españoles, así como también los autores canonistas, v. gr., Schmalgrueber, Reiffenstuel, Devoti, Boix, etc., etc., aduciendo esas autoridades en pro o en contra de la opinión que él defendiera. La explicación brillaba por el orden, la claridad y la profundidad de sus razones.

La caridad, la ejercía en la cátedra, en el trato con los alumnos, en el juicio de cosas y personas, en los dislates que pudieran salir de boca de cualquiera de los discípulos. No se enfadaba nunca, o rara vez. No descendía jamás de su plano magistral. Siempre digno y señor, no empalagaba, sino más bien hacía simpática y agradable la explicación, en la cual no había de faltar la orientación práctica y la anécdota que aleccionaba. Aún aquel «tic» que a veces se manifestaba al hablar, cuando quería poner interés o emoción en su relato, se hacía sumamente simpático a los que tuvimos la dicha de tenerle por maestro. Una observación: propensos los discípulos a sacar las faltas, verdaderas o imaginarias, de los profesores, el P. Mostaza merecía que nunca nos permitiéramos, ni por broma, atribuírle falta alguna, ni siquiera en esos momentos de expansión en que la vida escolar abunda.

Su autoridad magistral sirvió a maravilla al Prefecto de Estudios, para que, al par que aquélla rebasaba las fronteras de Comillas y se extendía por todas las regiones de España y también de América, de donde le venían innumerables consultas, al mismo tiempo el nombre de la Universidad se fuera difundiendo y ganando prestigio y corazones.

Como Prefecto de Estudios no perdonó medio para dar a conocer su amada institución comillesa. Los actos académicos y veladas literarias que por su iniciativa, o al menos bajo su dirección, se celebraban todos los años y con relativa frecuencia, algunos con verdadera solemnidad, hacían

que fueran conocidos en distintos puntos de España, sobre todo en los Palacios episcopales y Seminarios diocesanos y Universidades. Podríamos recordar, entre otras, aquellas veladas sobre el Centenario de la Paz de Constantino, el de Balmes, del restablecimiento de la Compañía. ¡Y cómo lucía las galas de su saber en la dirección de los trabajos! Los programas, lujosamente impresos, se enviaban con profusión. Muchos prejuicios desaparecieron, cuando la luz del candelero se irradió en todas direcciones. El trato personal con los Prelados (recordemos la visita que a esta Universidad hizo, por breves horas, el citado Excmo. Sr. López Peláez), ese trato, repito, con la elegancia y señorío que le eran tan naturales, sirvió de no poco en la atracción de voluntades hacia Comillas.

Pero aún hay que mencionar otro medio que puso en práctica para el mismo fin: la ayuda a los alumnos, cuando dejaban de serlo y salían a sus diócesis con el bagaje científico y las orientaciones prácticas que él sabía dar a cada uno. ¡Con qué ilusión y cariño los seguía, solucionándoles a veces sus dificultades y preparándoles el ambiente propicio a su colocación! Los triunfos de sus discípulos los celebraba como propios de su querida Universidad de Comillas. ¿Es secreto para alguien que esta marca, que él contribuyó a acreditar, fué solicitada alguna vez por los mismos Prelados españoles, que al P. Mostaza acudían en demanda de Vicarios y Secretarios para sus Curias, o Profesores para sus Seminarios?

Con su traslado a Roma el año 1928 y en aquel marco de más amplios horizontes, no sólo se ofreció a él ocasión de acentuar su prestigio de Profesor de Derecho Canónico en la Gregoriana, sino que, abierto su espíritu a los asuntos de Curia, competente como era también en Derecho Civil español y romano, tuvo ocasión, además, de lucir sus conocimientos, su prudencia y rectitud de criterio en las Congregaciones de Sacramentos y del Concilio, de las que fué Consultor, y en la propia Curia Generalicia de la Compañía.

Una anécdota que he oído referir a persona solvente: en un asunto difícil, sobre el que le había consultado el mismo P. General, después de haber informado otros canonistas de fama en la Compañía y cuyos informes no habían satisfecho, al ser leído en la Curia Generalicia el del P. Mostaza, obtuvo aprobación unánime y mereció este juicio del P. General: «Esta es la verdadera solución, y con ello se confirma una vez más que en el P. Mostaza tiene la Compañía uno de sus mejores canonistas».

Volvamos con el pensamiento a Comillas. El P. Mostaza no lo apartaba de su mente. Es que lo llevaba muy adentro en su corazón. Las visitas durante el verano a su querida Universidad parecían cosa obligada.

Veámosle todavía en toda su actividad universitaria. No ha llegado aún el año 1921, en que tuvo lugar su traslado a Madrid.

Aquí tenemos que considerarle como escritor. Veámosle.

III.—*El P. Mostaza y «Sal Terrae»*

Es tan estrecha y conocida la relación entre *Sal Terrae* y el P. Mostaza, que no es necesario gran esfuerzo para ponerla de relieve. Pero el homenaje que tributamos al Padre exige que nos ocupemos, siquiera brevemente, de este asunto.

Nació la revista *Sal Terrae,* como es sabido, el año 1912, en Bilbao. Tenía, según el preámbulo del P. Vilariño, dos partes; en la primera se incluirían los trabajos referentes a las secciones CONCIONATORIA Y PASTORAL; en la segunda figurarían, con carácter de *accesorias,* las secciones *Documental, Cultura eclesiástica,* etc. Ved la sección Documental o canónica cómo entra humildemente en esta revista; y, sin embargo, llega a ser acaso la principal. ¿A quién es debido? De justicia es reconocer que el autor de esta principalidad es el P. Mostaza, que cuidó, desde el primer número, con esmero y cariño, parejos a los que ponía en las explicaciones de cátedra, esta sección canónica.

Puede decirse, en verdad, que el P. Mostaza necesitaba esta Revista y que la Revista necesitaba a un Mostaza. El Padre exigía esta Cátedra externa para dar expansión a su saber jurídico en aras de un gran celo que sentía de hacer el bien al clero y a la Iglesia en el vasto campo del Derecho. La Revista, para cumplir su finalidad, de llenar las lagunas que el clero rural (y podemos añadir, aun el urbano) siente en las fuentes de conocimientos eclesiásticos, necesitaba una pluma como la del P. Mostaza, avezada a las cuestiones canónicas, sobre todo a las que el ministerio pastoral plantea.

De dos clases son los trabajos que el P. Mostaza realizó en *Sal Terrae*: Estudios canónicos y Consultas.

En cuanto a los primeros, son los contenidos en la aludida sección *Documental.* Estos también se clasificaban (clasificación que no ha sido constánte en la Revista) en I.—Documentos indicados; II.—Documentos resumidos y anotados; III.—Documentos textuales comentados; y IV.—Documentos concordados, que eran comentarios de altura científica para concordar textos emanados de la Santa Sede.

La labor que esto significa es extraordinaria, sobre todo pensando en él, que es también profesor de clase de Universidad. Conforme a esta clasificación, el P. Mostaza va haciendo desfilar por las páginas de la Revista los documentos eclesiásticos emanados de la Santa Sede, de autoridades eclesiásticas inferiores y otros que procedían del poder civil. Podría decirse que es el comentador de los principales documentos del llorado y hoy Beato Pío X.

Para admirar esta labor, hay que contemplarla en la propia Revista. En mi afán, no obstante, de descorrer un poco el velo ante este auditorio,

he recorrido los nueve primeros tomos de *Sal Terrae* y he podido contar, salvo error u omisión (cosa fácil), unos 55 trabajos o Estudios canónicos en la verdadera acepción de la palabra, algunos desarrollados en varios artículos sucesivos. Prescindiendo de las recensiones y anotaciones breves de algunos textos de menor importancia. Los principales trabajos los ha incluído el P. Regatillo en su Obra «Cuestiones Canónicas de *Sal Terrae*».

Estos numerosos comentarios canónicos del P. Mostaza le acreditan como uno de los más insignes cultivadores del Derecho Canónico de su tiempo. Es tal el orden y método, tal la profundidad de sus razonamientos, tan claro y trasparente su estilo, tanta su cultura canónica, que proclaman la competencia de su autor y dejan en el alma de sus admiradores un sentimiento de pena de ver que, quien fué capaz de escribir tales primores canónicos en una Revista, con aquella abundancia de bibliografía con que esmalta sus estudios, no haya dejado a la posteridad una obra de altura, que fuera monumento perenne a su memoria. Respetemos los designios de Dios. ¿No sería su salida de la Universidad, camino de Madrid y Roma, lo que impediría esa obra? Vuelvo a decir: respetemos los designios de Dios, y alabémosle, porque ha proporcionado a la Revista y a la Universidad un sucesor dignísimo de él. Ese sucesor todos sabéis que es el P. Eduardo Fernández Regatillo, que celebra, precisamente este año, sus bodas de Oro con la Compañía de Jesús. El P. Mostaza desde el cielo se gloriará de ver continuadas con prestigio las páginas canónicas de *Sal Terrae* y escritas obras de Derecho Canónico que los admiradores del Padre quisiéramos que hubieran también salido de su bien cortada pluma.

Esos trabajos a que me vengo refiriendo del P. Mostaza, no obstante la índole vulgarizadora de *Sal Terrae* y la premura con que hubieron de ser redactados las más de las veces, pudieran ocupar, varios de ellos, un puesto de honor en cualquier Revista científica. Así, v. gr., «Los clérigos y la administración de bienes», «La remoción administrativa de párrocos», «Las misas de estipendio», «Bautismo, Misa y comunión en casas particulares», «Los confesores de religiosas», «La enseñanza del catecismo», «Los derechos parroquiales», «Las tres misas del día de Difuntos», «Binar en los días festivos», «La nueva Bula española de Cruzada», «La reservación de casos», «Colación y parvedad de ayuno», «Las Censuras», «La sepultura eclesiástica», etc., etc. Además, el que quiera hacer un estudio más profundo de la labor canónica de nuestro homenajeado Padre, tiene que recorrer las páginas de *Razón y Fe*, donde aparecieron trabajos suyos, como «El Derecho consuetudinario y sus aplicaciones en la legislación», y «Las tres sentencias de la Rota Española».

La sección de CONSULTAS en la Revista *Sal Terrae* merece mención especial.

Esta sección, como ya hice notar en un trabajo que ha publicado MISCELANEA COMILLAS en obsequio al P. Regatillo, no figuraba en el plan

inicial de la Revista, ni siquiera entre las *accesorias*. Surgió a petición de sacerdotes que hicieron llegar a la Redacción la necesidad sentida de esa Sección para resolver sus frecuentes dudas en el ministerio pastoral. A los tres meses de existencia de la Revista (marzo de 1912), se hacía cargo la Dirección de esos ruegos y fijaba normas para llevar a cabo la sección, que empezó al mes siguiente. Ha sido un éxito indiscutible. Empieza por titularse CONSULTAS BREVES. Y lo eran en verdad. Breves las preguntas; más breves las respuestas. Pero, poco a poco, las respuestas van elevando el vuelo, y resultan estudios canónicos de fondo. Deja al fin la sección de titularse *Consultas Breves,* y se tituló simplemente CONSULTAS. Fué esto en Septiembre de 1919. Resultaba, en efecto, inadecuado ya el adjetivo.

Aunque no llevan firma las respuestas, hasta el mes de noviembre de 1919, en que comienzan a llevarla, no cabe duda que la inmensa mayoría, a excepción de alguna de *rúbricas* y tal cual del P. Castillo, eran debidas a la mano del P. Mostaza. Que era él el director de la sección, es indiscutible. La presunción, por tanto, está a favor suyo. He contado, hasta octubre de 1919, 657 Consultas. En 1920 veo cuatro que están suscritas por el Padre. De donde resultan 661, que pueden atribuirse al P. Miguel Mostaza con una probabilidad rayana en certeza.

La diafanidad y el instinto canónico del autor resplandecen en esta sección, como han resplandecido en la Documental, y en la cátedra.

Quedan en el anónimo muchas Consultas que no han visto la luz en la Revista. De ello podría dar testimonio personal, por haber visto alguna, siendo alumno suyo, evacuada y no publicada.

Es bastante lo dicho, aunque no llene mi satisfacción, para formarnos una idea de la personalidad jurídica del P. Mostaza, cuyos restos desde hoy descansarán definitivamente en esta Universidad Pontificia, siendo éste el motivo porque nos reunimos aquí, rindiendo un homenaje a su grata memoria.

IV.—*Post mortem*

Muerto en San Sebastián, el 17 de Septiembre de 1942, a consecuencia de una operación, dando pruebas de fortaleza y serenidad de espíritu, a los 75 años de edad y 50 de Religión en la Compañía de Jesús, era justo que sus huesos descansaran en el cementerio de esta su muy amada Comunidad de Padres, a la que perteneció, dejándole ejemplos de humildad, piedad sólida, caridad, trabajo incansable, y en terreno de esta Universidad, para la cual puede decirse que vivía, pues le entregó lo mejor de su vida, sin reservas, por amor a la Iglesia, hasta que la obediencia le llevó a otros lugares y ministerios, pero sin que dejara, aun entonces, de seguir pensando en Comillas. Dos años que permaneció en Madrid, puedo aseguraros

de ello, pues fueron muchas las ocasiones que se me ofrecieron para darme cuenta de cómo su pensamiento y corazón estaban frecuentemente aquí. En el momento de extinguirse su preciosa existencia, yo tengo por seguro que en sus últimos pensamientos figuraron dos Universidades, ésta de Comillas y la Gregoriana de Roma.

Algunos juicios de altas personalidades, para terminar. Los debo al M. I. Sr. D. Miguel Mostaza, que, con su hermano D. Antonio, honra del Clero Castrense, mantienen la tradición levítica de la familia de su apellido con el prestigio a que la elevaron los Padres Miguel y José Mostaza, ilustres jesuítas, honra y prez de la Comunidad comillesa.

De una carta del P. General de la Compañía: «*De morte P. Mostaza valde doluimus. Erat enim genuinus filius Sancti Patris Ignatii; Societatis amantissimus, praeclarissima scienta, magna caritate et rectitudine praeditus*».

Creo que el mejor elogio que pueda hacerse en este homenaje no ha salido de mis labios, ni podrá salir de otros, sino del propio P. General de la Compañía.

Vayan, sin embargo, algunos juicios de otras personalidades.

D. Esteban de Bilbao decía: «Me ha causado verdadero pesar la pérdida que supone la desaparición de su ilustre tío para la Iglesia Nacional (*sit venia verbo*), dada su profunda sabiduría y su inteligente labor en Roma, que tan alto ha dejado el nombre de España en la capital del orbe católico».

De una carta del que era, el año 1942, Ministro de Asuntos Exteriores, Sr. Conde de Gómez de Jordana: «Hombre de gran piedad y nobilísimo corazón, a quien conocía y quería desde hace muchísimo tiempo y con cuya valiosísima ayuda y colaboración contaba para el establecimiento de un concordato con la Santa Sede».

En parecidos términos se expresaba el que era Embajador de España ante la Santa Sede, D. José Yanguas, quien encarece el españolismo de nuestro querido y homenajeado Padre, sobre todo, durante la guerra civil española.

* * *

Mis queridos oyentes: Con una precipitación que no se avenía con mi deseo de depositar un gran ramillete espiritual sobre la tumba del P. Mostaza, digno de su relevante personalidad, doy fin a mi trabajo, con el sentimiento de no poder poner sobre sus restos más que un ramillete pobre en que sólo resplandece una buena intención, aunque impregnada, eso sí, de un grande cariño.

Pero yo quisiera ser agradecido y justo con otros Padres de la Compañía que llevaron la dirección y el peso de la formación de varias generaciones de sacerdotes, y a quienes yo debo una buena parte de la que conseguí en este Centro universitario.

Por ello, dedico un recuerdo con un fervoroso R. I. P. a los Rectores Padres Ansoleaga y Arín; a los Directores Espirituales, PP. Fernández, Ibeas e Iturria; Profesores: Ipiñázar, Sola, Larrarte, Alcalde, Sáinz, Zurutuza, Castillo. Aunque aún no ha rendido tributo a la condición mortal de la naturaleza humana (y que viva muchos años) mi Prefecto el P. Vicente Alcorta, le envío un saludo hasta la Isla donde ejerce su ministerio sacerdotal como Superior de la Residencia de Las Palmas de Gran Canaria. Envío también al P. Ogara otro cariñoso saludo, con la expresión de mis mejores votos por su felicidad.

Así, con esta brevedad que imponen las circunstancias, yo rindo testimonio de mi amor al P. Mostaza, a esta Universidad, a los Padres que la han regido, y a los que actualmente llevan sobre sus hombros la responsabilidad de la misma, juntando de esta manera en este homenaje nombres que estaban unidos en vida, y lo siguen estando en muerte, en una suprema aspiración que simboliza el gran lema ignaciano: «*Ad Majorem Dei Gloriam*».

† Luis, *Arzobispo de Sión*

RESEÑA DE ALGUNOS ESCRITOS PUBLICADOS EN «SAL TERRAE» POR EL P. MIGUEL MOSTAZA

DESDE 1912 a 1919 [1]

1912

1.—*Comentario al Motu Proprio* «Quantavis diligentia sobre el fuero eclesiástico», pp. 63-70.
2.—«*La nueva ley de Pío X acerca de las fiestas*», pp. 70-75; 159-163.
3.—«La reforma del Breviario en la Bula «Divino Afflante de Pío X», páginas 149-158.
4.—«Los clérigos y la administración de bienes», pp. 248-254.
5.—«La abstinencia en España», pp. 255-61.
6.—«Reglas prácticas para el rezo y la misa en 1912», pp. 349-355.
7.—«La comunión de los enfermos», pp. 355-362.
8.—«El servicio militar obligatorio», pp. 446-47.
9.—«La remoción administrativa de los párrocos», pp. 542-51; 1015-27; 1109-1122. Continúa esta monografía en S. T. (1913), pp. 168-173; 736-740 y en (1914), pp. 351-64; 533-546.
10.—«Las misas de estipendio», pp. 638-652; 734-751.
11.—«Días litúrgicos para las misas de Requiem en la presente disciplina», páginas 831-38.
12.—«Sacerdotes emigrantes», pp. 927-37.

1913

13.—«Bautismo, misa y comunión en casas particulares», pp. 237-54; 352-62.
14.—«El Jubileo Constantiniano», pp. 431-450.
15.—«Los confesores y las confesiones de religiosas», pp. 535-47; 827-44; 926-37.

1. Esta reseña se debe al Ilmo. Sr. D. Antonio Mostaza Rodríguez, sobrino del R. P. Miguel, como también lo es el Ilmo. Sr. D. Miguel Mostaza Rodríguez, Provisor y Lectoral de Orense.

16.—«La enseñanza del catecismo», pp. 628-41; y en (1914) pp. 1016-26.
17.—«El nuevo Ritual Romano según la edición típica aprobada en junio de 1913», pp. 1024-27.
18.—«Novísimas reformas en el Oficio divino», pp. 1108-124. Continúa en (1914), pp. 57-69; 146-152.

1914

19.—«Las medallas-escapularios», pp. 152-165.
20.—«La misa pro populo y el servicio coral en las fiestas suprimidas trasladadas», pp. 351-64.
21.—«Las cuarenta horas y otras exposiciones solemnes del Santísimo Sacramento», pp. 442-47.
22.—«La Porciúncula y otras indulgencias plenarias», pp. 631-40.
23.—«Los sacerdotes forasteros y la celebración de la misa», pp. 732-39.
24.—«La Extrema Unción en caso de necesidad», pp. 918-28.

1915

25.—«Los nuevos Breviarios y el rezo del oficio divinio desde 1915», pp. 54-76.
26.—«Los derechos parroquiales», pp. 257-69; 529-38; 642-50; 730-38. Continúa en (1916), pp. 248-59; 339-49; 453-62; y en (1917), pp. 452-460.
27.—«El servicio militar de Marina», pp. 258-263.
28.—«Estudios en los Institutos regulares», pp. 449-52.
29.—«La oración «Sacrosanctae», pp. 452-54.
30.—«Las tres misas del día de difuntos», pp. 832-41.
31.—«Binar en los días festivos», pp. 907-19. Continúa en (1916), pp. 144-156.
32.—«La nueva Bula española de la Cruzada», pp. 998-1031.
33.—«Estado de libertad para el matrimonio por presunción de muerte en uno de los cónyuges», pp. 119-130.
34.—«La revisión de indulgencias», pp. 59-64.
35.—«Absolución y reconciliación de herejes y apóstatas», pp. 540-551; 623-38.
36.—«Cofradías, Congregaciones, Pías Uniones o Asociaciones en general», páginas 723-33; 821-23; 913-28.
37.—«La reservación de casos en la disciplina vigente», pp. 1015-27; continúa en (1917), pp. 53-58; 143-52; 216-25; 290-304.
38.—«Colación y parvedad de ayuno. Su cantidad y calidad», pp. 1116-1122.

1917

39.—«Fórmula de la absolución sacramental», pp. 379-386.
40.—«Derechos exclusivos de los párrocos», pp. 452-460.

41.—«El nuevo Código de Derecho Canónico promulgado por Benedicto XV», páginas 530-547; 617-27.
42.—«Ayunos y abstinencias de los religiosos en España», pp. 844-54.
43.—«Las iglesias orientales y Benedicto XV», pp. 919-33.

1918

44.—«La Bula de difuntos», pp. 52-58.
45.—«Derechos y deberes de los párrocos según el nuevo Código», pp. 143-146.
46.—«Derechos y deberes de los eclesiásticos según el nuevo Código», páginas 222-27.
47.—«Nueva disciplina matrimonial en el actual Código Canónico», páginas 365-72.
48.—«Privilegios más usuales de los ordinarios y de los curas en el nuevo Código», pp. 526-32.
49.—«Censuras l. s. según el nuevo Código», pp. 601-8; 769-82; 919-32. Continúa en (1919), pp. 379-83; 524-34; 771-89; 848-55; 939-48.

1919

50.—«La renovación de la Sda. Eucaristía», pp. 61-70.
51.—«Cuestiones de residencia canónica», pp. 137-50; 221-29.
52.—«Absolución de censuras», pp. 939-48.

1920

53.—Páginas 135-45.—(Breves comentarios a Resoluciones auténticas de la Comisión Pontificia de Intérpretes del Código).
54.—Páginas 228-29 (algunas consultas).
55.—«El Viacrucis», pp. 287-95.
56.—«Los votos y las órdenes de los religiosos sujetos al servicio militar», páginas 374-78.
57.—«Profesión de religiosos», p. 444.
(Algunas consultas breves) [2].

* * *

Si bien las apreciaciones que siguen coinciden en lo sustancial con las del Excmo. Sr. Arzobispo de Sión, no será inútil dejarlas aquí consignadas.

2. En las *Cuestiones Canónicas* del P. Regatillo, que no me ha sido posible consultar ahora, recuerdo haber leído, aparte de algunos de los trabajos citados, una interesante monografía sobre la *Costumbre*, en que sigue las huellas de Suárez (De Legibus).
En la reseña no se hace referencia a la sección de Consultas breves de dicha revista, cuya solución se debe probabilísimamente al P. Mostaza.

«Ex ungue... leonem». Aunque la personalidad canónica del llorado Padre Miguel Mostaza sólo en una mínima parte puede valorarse por su colaboración en *Sal Terrae* durante los nueve primeros años de vida de esta Revista, los numerosos trabajos sobre las más variadas materias que publicó en ella le acreditan como uno de los más insignes cultivadores del Derecho Canónico de su tiempo. La Sección Canónica de *Sal Terrae* —continuada después tan brillantemente por el benemérito P. Regatillo— alcanzó, ya desde sus comienzos, gracias al P. Mostaza, el máximo predicamento en España, logrando incluso tener resonancias en los medios canónicos del Extranjero, donde causaron profundo interés algunas de las solidísimas opiniones de nuestro Maestro. Tales, p. e., las relativas a la cantidad y calidad de la colación y parvedad de ayuno y a la cuarta funeraria...

No obstante la índole vulgarizadora de *Sal Terrae* y la premura con que hubieron de ser redactados las más de las veces sus trabajos, para comentar oportunamente las distintas disposiciones emanadas de la Santa Sede, o para responder sin gran demora a múltiples consultas; podían ocupar varios de ellos un puesto de honor en cualquier Revista científica. Así, p. e., «Los clérigos y la administración de bienes», «La remoción administrativa de los párrocos», «Las misas de estipendio», «Bautismo, misa y comunión en casas particulares», «Los confesores y las confesiones de religiosas»; «La enseñanza del catecismo»; «Los derechos parroquiales»; «Las tres misas del día de difuntos»; «Binar en los días festivos»; «La nueva Bula española de Cruzada»; «La reservación de casos en la disciplina vigente»; «Colación y parvedad de ayuno», etc.

Pocas veces se dispensaba el P. Mostaza de acompañar sus trabajos de una amplia y escogida bibliografía sobre el tema en cuestión, desde las fuentes hasta las obras que lo estudiaban, aunque éstas estuvieran escritas en lengua germana, la cual para él no encerraba secreto alguno.

Como característica de todos sus escritos cumple señalar, junto con la profundidad de pensamiento, una diáfana transparencia en el estilo, cual correspondía a la clarísima concepción de su cerebro privilegiado. Modelo de ambas cualidades, así como de su portentosa erudición, es la magnífica Ponencia que presentó al Congreso Jurídico Internacional, celebrado en Roma el año 1934 (12-17 de nov.), escrita en latín, sobre «*Sanctae Sedis personalitas internationalis in Decretalibus et in Iure Gentium*». (Cfr. *Acta Congressus Iuridici Internationalis*, vol. 3, Roma, 1936, pp. 70-93) [3].

Pero donde verdaderamente se agiganta la figura del P. Mostaza es en las conferencias de clase, en sus definitivos informes y, sobre todo, en la dirección de Tesis Doctorales. Cuantos tuvieron la suerte de hacer a su

3. En el año 1934, cuando leyó en dicho Congreso la citada Memoria explicaba en la Gregoriana, en calidad de profesor ordinario, Derecho Internacional, dando las conferncias en francés, según me ha contado D. Moisés F. Torre, Provisor de Madrid.

lado las primeras armas en el campo de la investigación científica se hacen lenguas del inmenso tesoro de conocimientos canónicos que guardaba su mente preclara, así como de la cantera inagotable de temas inexplorados para tesis doctorales que tenía en su fichero.

Una anécdota: A raíz de la «Deus Scientiarum Dominus», un desaliento general cundió entre los licenciados de Derecho Canónico del Colegio Español de Roma. Muchísimos, ante el fantasma de la tesis, habían decidido volverse a España sin la «Láurea»; pero, afortunadamente, antes de realizar este propósito, fueron a despedirse del P. Mostaza, que gozaba de la simpatía general. Este logró pronto desvanecerles sus temores, brindándoles a cada uno temas de investigación [4].

... ...

Sólo me resta hacer constar mi sentimiento por que la extraordinaria formación canónica del P. Mostaza no quedase plasmada en una gran obra, monumento perenne a su memoria.

ANTONIO MOSTAZA

4. Sobre esta anécdota puede informar el Provisor de Madrid, uno de los muchos que le deben al P. MOSTAZA su Doctorado, como reconoce muy de grado.

CORRESPONDENCIA DEL P. MIGUEL MOSTAZA, PRINCIPALMENTE EN TORNO A LA CONCESION DE GRADOS ACADEMICOS AL SEMINARIO PONTIFICIO DE COMILLAS

I

Roma: Diciembre, 3, 1902 — Mayo, 13, 1904

J. H. S.

Roma, 3 de Diciembre de 1902.

Muy Amado en Cto. P. Ugarteburu: Por si urgiera la contestación a las preguntas que, en su gratísima del 21 del pasado, me hacía V. R., voy a responderle pronto, aun antes de poder contestarle a todo lo que me pedía en las cartas anteriores.

En primer lugar, según el parecer del P. Wernz, eminente canonista y consultor de casi todas las Congregaciones, de la lectura del Breve se desprende, que ese Seminario está realmente sustraído de la jurisdicción ordinaria de los Obispos y sujeto al Papa inmediatamente, o a su Nuncio; el Padre hubiera deseado más precisión canónica en las frases de la Bula, pues lo de *dominio, protección, tutela,* de suyo no significa exención, aunque sí en este caso, por todo el tenor del documento y el fin de la institución. De aquí se desprende que el Seminario no pertenece a la parroquia de Comillas, ni está sujeto a ninguna jurisdicción parroquial, o cosa parecida.

Respecto a la ordenación, es otra cosa: al Padre citado le parece, que en esto están sujetos esos jóvenes a la jurisdicción de un Ordinario, lo cual, además, bastante se indica, y aun se supone, en la regla X de la bula de fundación del Seminario, §. IX. Por consiguiente, los Obispos propios de cada candidato han de ordenar a los suyos, o dar *Letras dimisoriales,* para que otro Obispo les ordene; en cuanto a las *testimoniales,* que son distintas de las anteriores como su nombre lo indica, deben darse por el Obispo donde han residido los que desean ordenarse por espacio de *seis* meses;

y, si ha sido en el servicio militar, por *tres,* después de los catorce años, según la opinión más probable; y este testimonio de *honesta vita et immunitate ab impedimento canonico ad ordines suscipiendos,* no arguye jurisdicción sobre el ordenando y *de jure* corresponde, como dije, al Obispo de la Diócesis donde se ha permanecido por el tiempo expresado. Sin embargo, cuando la residencia es, como la de esos jóvenes, en el Obispado de Santander, el Obispo propio se puede dar por satisfecho con las informaciones del Rector del Seminario, después de publicados los nombres de los que desean ordenarse, en la misa de la comunidad, advirtiendo a los circunstantes la obligación de manifestar algún impedimento, si lo saben, que se oponga a tales ordenaciones. Así se observa en Roma con los Colegios que asisten a esta Universidad, como se lo he oído yo mismo al Rector del Colegio Español que lo hace él con los suyos, por orden del Cardenal Vicario del Papa. Con esto está respondido a todo lo de las «publicatas»: pues, o son las que se dirigen a sus pueblos, y entonces los Obispos respectivos las mandarán y volverán a recoger informadas para fallar en definitiva y conceder o negar la licencia para ordenarse o *Letras dimisoriales;* o son las que se mandan al punto de residencia, y, en este caso, los Obispos suelen enviarlas ellos mismos a los Prelados donde ha residido el candidato los 6 meses dichos, y, después de informadas, las suelen volver a recoger. Ahí, como dije, el Obispo propio de los ordenados se puede contentar con el informe de V. R., o, en caso de pedir más, con las testimoniales del Obispo de Santander: en último término que mande las «publicatas» al Obispo de Santander, y que éste comisione a quien quiera para recibir las informaciones y despacharlas. En todo caso, esto no es ejercer jurisdicción sobre el Seminario. Esto, *ad apicen juris;* pero mejor se arreglarán acudiendo el ordenando al Obispo propio con el *Visto-Bueno* de V. R., y exponiéndole las circunstancias de ese Seminario; y con esto sucederá sobre este punto lo que acaece en todos los Colegios de Roma. De intento no he hecho alusión ninguna al Colegio Germánico, pues éste goza de mayores privilegios en este particular; y al P. Wernz no le parece que estén comunicados a ese Seminario en la Bula de Fundación, pero que no sería difícil obtener la comunicación, como también se hizo en el siglo 17 con los colegios ingleses de Valladolid, dándoles todas las prerrogativas del Colegio *Anglico de Urbe.* Pues bien: el Colegio Germánico tiene dos clases de alumnos: unos [que] pudiéramos llamar becarios, y éstos, después de entrar en el Colegio con toda la documentación que se les exige dada por sus Obispos, están sujetos en todo al Rector como Misioneros; ni necesitan título especial de ordenación, ni otro alguno, que el Rector les da las letras dimisoriales para ordenarse; y, una vez ordenados, son mandados, como en nombre del Papa, a sus respectivos Obispados, o a otros, no estando en la facultad de los Prelados el reclamarlos cuando se presenten en sus Diócesis. Otros alumnos, convictores o *pensionistas* están en el mismo

Colegio, pero, en lo tocante a las órdenes, están sujetos a sus Ordinarios para la formación del título de ordenación, etc.; y éstos tales tienen que seguir los trámites arriba indicados.

Respecto de las demás cosillas que me indicaba, ya le iré respondiendo, pues, aunque todos estos Colegios están dentro de los muros de la ciudad, no se presenta mucha facilidad de visitar oportunamente a sus Superiores, con quienes, como desconocidos y extranjeros, no se puede tomar uno muchas confianzas desde los principios. Todo se andará. Lo mismo espero de las reliquias y fotografía de S. Antonio.

Toda la curia nuestra y los demás españoles que aquí estamos gozamos de buena salud. El P. Gallo es el que anda con sus altos y bajos, pues está muy delicado. Uno de estos días, saldrá para Madrid el P. Lecina, cargado con todos sus *monumentos* ignacianos que ha podido copiar o extractar en los diversos archivos: lleva cosas muy curiosas y edificantes, que pronto publicará.

Hoy tenemos gran fiesta en el «Gesù» en honor de San Francisco Javier, pues se venera en magnífico relicario el brazo derecho del gran Apóstol de las Indias, aquel brazo cansado de bautizar gentiles. Ha habido muchísimas comuniones en su altar, misa Pontifical y, por la tarde, Vísperas solemnísimas a la romana. ¡Si yo tuviera el sexto sentido de la música, cuánto podría gozar! Recuerdos a todos, y mande a su affmo. en Xto.

MIGUEL MOSTAZA, S. I.

P. S. Pregunte al Padre Ipiñázar, si tiene ahí la obra «Szmalzgrueber» y la edición del Conc. Trid. editada por Richter, Lipsiae, 1853.

I I

J. H. S.

R. P. Sergio Ugarteburu [1]

P. X.

Muy amado en Cristo P. Rector: He diferido contestar a su gratísima del próximo pasado mes, para felicitar al mismo tiempo a V. R. y a todos esos RR. y CC. las Pascuas de Navidad. Pido al Señor que se las conceda

1. Sin fecha: de Diciembre de 1902.—En ella se habla de la próxima condenación de las Doctrinas de Loisy. Sus libros fueron puestos en el Indice el 4 de Diciembre de 1903.

llenísimas de alegría espiritual y de todas las mejores gracias de sus infinitos tesoros.

Ayer mandamos al puerto de Livorno, para ser remitidas a Barcelona y a Santander, a nombre de Aldasoro Hermanos, cuatro cajas para Comillas, con los libros de que hablé a V. R. en mi última tarjeta y con algunos más adquiridos después. Estos son varios autores clásicos en Derecho Canónico y en Teología; como el Fraguano, Bellarmino (*Las controversias*), Berti (*Opera theologica*), S. Justino, Pallavicino la *Historia del Conc. Tridentino*, etc. Si San Antonio las conduce a feliz puerto, creo que las tendrán ahí a fines de Enero, pues el vapor parte de Livorno el 31 de este mes. Van también otros libros para Oña, y varios también para que el R. P. Provincial los reparta donde más falta hagan, pues son obras por lo general, de literatura latina y griega que, desde aquí, no se hubieran podido distribuir con equidad. En esta obra de generosidad del R. P. Asistente, creo que la mejor parte ha cabido a Vdes. El criterio general del reparto fué el de proveer a nuestros PP. de ese Seminario de obras fundamentales clásicas en Teología Patrística y Derecho Canónico, que no son tan fáciles de adquirir en España, pues las modernas siempre se pueden comprar donde quiera, cuando son necesarias, aunque cuesten mucho más.

Por aquí no ocurre nada de particular. Sólo se habla de la próxima condenación de las doctrinas del Abbate Loisy, tan aventuradas en crítica bíblica, y de la reforma en la música sacra. Creo que, de esta hecha, triunfa Solesmes sobre Ratisbona, pues en la Capilla Sixtina ya ha adoptado Perosi el canto gregoriano de aquella escuela, que dicen ser el legítimo, o sea, históricamente auténtico. Esta dirección nueva promete tomar nuevos vuelos en el próximo centenario de San Gregorio. Vdes. podrían ponerse al tanto de estas cuestiones suscribiéndose a una revista titulada «La Rassegna Gregoriana», que tiene por objeto el canto gregoriano y la liturgia; costará unas siete liras, o algo más. Es recomendable, pues será el portaestandarte de la reforma, y cuenta con todo el empuje de los maestros que ahora privan.

Sin más, saludos a todos los NN. y a todos los seminaristas conocidos, a quienes repito mi felicitación de Navidades. Siervo en Xto.

MIGUEL MOSTAZA, S. I.

III

J. H. S.

Roma, 18 de Febrero de 1903.

R. P. Sergio Ugarteburu.

Muy amado en Xto. P. Rector: Su gratísima de Diciembre último, escrita en la víspera de la ordenación de esos jóvenes, merecía directa y más pronta respuesta de mi parte, aunque, indirectamente, por medio del P. Ipiñázar ya contesté a V. R. felicitándole los principios del presente año.

Supongo que ya habrá recibido V. R. las noticias que me pedía acerca del régimen interior del Collegio Germánico, pues le mandé, hace cerca de un mes, el catálogo de dicho Colegio (el de hace algunos años, ya que no sale más que de tiempo en tiempo), y, juntamente con él, las reglas impresas por que se gobiernan los alumnos. Si quieren datos más abundantes, busquen en el Bulario Romano el Breve de fundación de Gregorio XIII, IV aprilis 1584, y algunos más documentos referentes a este particular, que encontrarán indicados en los índices de la colección citada. En lo referente a las órdenes, sus privilegios principales están compendiados en este §, que es el 31 de la Bulla citada: «Qui ex alumnis, superiorum iudicio, in pietatis studio et in Ecclesiasticis functionbus bene fuerint versati, ad omnes sacros, etiam Presbyteratus, ordines, promoveantur, etiam sine litteris dimissionalibus suorum Ordinariorum et sine titulo Beneficii, aut Patrimonii, etiam extra legitima ordinationum tempora».

No he podido saber en qué estado se halla lo de los grados, y no lo he querido preguntar en nuestra Curia, por si guardan secreto hasta ver terminado el asunto. En esto sí que tendrán más dificultad, sobre todo teniendo en cuenta el último arreglo de Seminarios centrales en España. Aquí, es verdad todos los Seminarios tienen esa facultad; el Seminario Romano, otro recién fundado, o sea el Vaticano, el Colegio de los Dominicos, donde también estudian los de fuera, la Propaganda Fide, la Universidad Gregoriana, Anagni, etc. Si nuestro Padre no se da prisa en este negocio, será porque no lo ve fácil por ahora, pues el Papa, ya tan viejo, todo lo entrega a las Congregaciones romanas, y este Prefecto de la de los Estudios, el Cardenal Satolli, no sé que sea accesible de un modo particular, en caso de presentarle nuestra pretensión. Por otra parte, nuestra Curia, cuando no ve fácil la concesión de una cosa, se comprende que prefiere esperar a emplear medios que se podrían emplear por un particular, pero que rebajan algo a una Corporación que debe proceder con cierta dignidad. Entre tanto, roguemos por que se presente y se aproveche la ocasión. A mí me parece que este negocio hubiera podido arreglarse más pronto de otra

manera: esto es, tomando el asunto por su cuenta el Sr. Marqués, presentando la solicitud bien fundada, recomendada por los Nuncios que han visto eso, y acompañada de unos estatutos parecidos a los aprobados ya, por ejemplo, los de Salamanca o esta Universidad. Y después, y sobre todo aquí, en Roma, se debería buscar una entrada buena para el Prefecto de la Congregación, el Cardenal Satolli, y, a ser posible, que se encomendase el informe a un consultor de la citada Congregación, que fuese de toda confianza y no prevenido contra las doctrinas cultivadas en España, etcétera. Todo lo cual requería un buen agente y las consiguientes expensas, no muy abundantes. Todo este ir y venir, buscar entradas y salidas, negociar que éste informe y no aquél, etc., etc., como V. R. comprende, no lo puede hacer nuestra Curia; y así, no viendo la ocasión propicia, mejor es esperar. Todo esto va dicho por cuenta mía, y en hipótesis que V. R. que estará más al tanto de lo que hay de este caso, se encargará de rectificar.

He mandado ya al P. Ipiñázar el Drach, Catholicum Lexicon, etc., que, después de andarlo buscando por todas las librerías de esta ciudad sin resultado, obtuve regalado para ese Seminario de nuestro M. R. P. Asistente, con las condiciones expresadas por él en la tarjeta que iba dentro del libro; pues al Padre le parece que los libros dados a los NN. o comprados con nuestro dinero no deben entrar en la propiedad del Seminario, sino quedar en nuestro poder, para disponer de ellos en caso de una expulsión. Sería bueno que escribiesen al R. P. la Torre dándole las gracias: no hace falta que lo haga V. R., si está muy ocupado, o no le ocurre otra cosa para escribir directamente; basta que lo haga el mismo Padre Prefecto, y aun por medio de una esquelita embuchada en una carta mía.

También habrá recibido dentro de un libro una reliquia de San Antonio. No he podido obtener otra mejor que ésa, del hábito, pues son rarísimas las de los huesos de un santo tan popular, y no se conceden ahora por el Postulador de los Franciscanos. El otro día supe, que una persona pía tenía una reliquia de los huesos del santo taumaturgo; espero que llegaré a conseguir una partecita. Cuando la obtenga, contando con la autorización de V. R., la mandaré colocar en una teca pequeña de plata. Sería bueno que mandaran la medida del círculo del ostensorio a que se habrá de acomodar ahí, para que quede a la medida.

Estos días hay mucho movimiento con motivo del jubileo Pontificio. Todos bien: saludos a esos RR. PP. y HH., y mande a su affmo. s. en Xto.

MIGUEL MOSTAZA, S. I.

I V

[Poppi, 6 de Agosto 1903]. Con papel timbrado: Civiltà Cattolica-Via di Ripetta. 246. Roma.

Muy estimado en Cristo P. Ugarteburu:

Supongo que habrán recibido con toda puntualidad «La Voce della Verità» a la cual les suscribí por un mes, que terminará en el presente Agosto.

Interpretando la voluntad generosa de V. R. me tomé la libertad, ya que no podía continuar mandándoles noticias desde Roma, por haberme ordenado el M. R. P. General que partiese pronto para esta hermosísima *Villa* que tienen, no lejos de Florência, los PP. de la Civiltà con quienes estoy desde el 25 de Julio. Así, que no he podido ver al nuevo Papa, ni presenciar la *sfumata* en la gran plaza de San Pedro, ni participar de aquella extraordinaria conmoción de la Ciudad Eterna en la elección del nuevo Pontífice.

La causa de no aguardar en Roma hasta satisfacer personalmente y de una manera inmediata la curiosidad fué, en parte, la falta de ésta, y, principalmente, el temor en nuestro Padre de que los grandes calores que ya habían comenzado a hacerme mal produciéndome a ratos un poco de fiebre, no me acarrearan alguna calentura perniciosa, a la cual están expuestos en tales condiciones los no aclimatados todavía.

Esta es una región encantadora, más pintoresca que las provincias vascongadas, y tan adelantada en el cultivo como lo mejor labrado de Cataluña.

Al venir, pasé costeando un largo rato las orillas del lago Trasimeno, de 130 kilómetros cuadrados de superficie, célebre para VV., y aun para los profanos, por la victoria de Aníbal sobre el cónsul C. Flaminio: uno de los riachuelos que desembocan en aquel pequeño Adriático lleva aún el nombre de *Sanguinetto,* en memoria de la sangre de los 15.000 muertos romanos, que literalmente enrojeció sus aguas. Lástima grande que, en éste como en tantísimos recuerdos clásicos que encierra la Italia central, no pueda yo aprovechar la erudición que a VV. sobra de la Roma republicana e imperial.

Cuando ésta llegue a sus manos, ya tendrán noticias abundantísimas acerca del nuevo Papa. Yo sólo añadiré lo que no pueden decir los periódicos: Pío X responde al deseo común que he notado en las personas más bien intencionadas y más conocedoras de las necesidades de la Iglesia. No será un Papa político, sino pastor y sacerdote, ajeno hasta ahora a las artes, a veces prohibidas, de la diplomacia contemporánea; y siempre en

los cargos que ha ejercido se ha mostrado como un Obispo celoso y prudentísimo.

Parece que fué el tercero en la discordia de las dos candidaturas opuestas de Rampolla y Vannutelli, que debieron tener el mayor número de votos en los primeros escrutinios, pero no más de los dos tercios que se necesitaban para la elección canónica. El nuevo Pontífice ha sido muy bien recibido de todos: aun los liberales e italianísimos no le han encontrado «pero» que oponer. Es, según el juicio de estos PP., un hombre de rectísimo juicio y voluntad y de carácter sumamente amable y santamente sencillo.

Nosotros debemos, además, estar de enhorabuena, porque Pío X es gran amigo de la Compañía, visitando, cuando era Cardenal, nuestras Casas sin etiquetas de ninguna especie y sin esperar a que los nuestros le hubiesen antes visitado: especialmente trataba con mucha distinción a estos PP. de la Civiltà, entre los cuales cuenta dos o tres de la Provincia Véneta que le son más íntimos.

Por todo lo cual vean cuánta providencia tiene el Señor de su Iglesia en estas circunstancias, elevando a la silla de San Pedro, contra las esperanzas de muchos, al santo Patriarca de Venecia, desconocido en la alta política; casi, casi, hasta en la Curia Romana, donde nunca ha residido. Pidan al Señor que, entre otras cosas, le conserve el amor que ha dispensado a la Compañía, pues con él no dudo que, informándole nuestro Padre y alguno de estos escritores, promoverá los intereses de ese Seminario suyo. Parece casual, pero todo lo dispone Dios. Hace unos meses que yo había mostrado las fotografías que V. R. mandó, a estos PP. de la Civiltà, de modo que ya conocen esa Obra y están admirados de la magnificencia de ese Seminario, recordándomelo espontáneamente alguna vez.

Nada más por hoy; saludos a todos, y en las oraciones de todos me encomiendo. Siervo en Cristo.

MIGUEL MOSTAZA, S. I.

Poppi, 6 de Agosto 1903.

P. S. Si no está ahí el P. Alarcón y V. R. juzga que tendrá gusto en leer parte de lo anterior, puede mandarle, con mis respetuosos saludos, esta carta.

Comuníqueme los cambios que vaya sabiendo.

La reliquia de una vértebra de San Antonio de esta magnitud ◯ está mandada a autenticar... Se ha mostrado generoso con VV. el dueño, en parte movido por la magnificencia de la iglesia donde será venerada, cuya fotografía le mostré, con las demás.

V

Poppi (Colle dell 'Ascensione), 6 Setiembre 1903.

P. X.

Muy amado en Xto. P. Ugarteburu:

No llegará ésta a tiempo para el día de San Sergio, por haber perdido el correo primero de hoy; pero le demostrará a V. R., aunque sea un día después, que no me he olvidado de encomendarle el día de su Santo, pidiendo al Señor que le colme de todo linaje de bendiciones.

Recibí los dos periódicos de Santander con la descripción de los excesos de solemnidad con que celebraron los funerales del Papa, etc. Yo, a mi vez, creo que habrán llegado también a manos de V. R. varios periódicos con datos particulares, una fotografía del nuevo Papa que ordené les mandarán de Roma y, además, una carta mía que se debió cruzar con la última de V. R.

Comuniqué las noticias que me daba del Seminario al P. Gallo, el cual me contestó desde Castel-Gandolfo que le agradaba sobre manera la estimación que iba cobrando ese *pusillus grex,* entre los Prelados de España. No deje V. R. de informarnos de otras cosas semejantes sobre la marcha de ese Seminario, que yo haré lleguen a N. Padre y a los demás de la Curia.

Con este nuevo Papa creo que se podrá conseguir lo de los grados, si se presenta la cosa como es debido. Uno de los modos podría ser: poner en forma de Estatutos, como los de Salamanca o Burgos, lo que ahí se practica por VV., haciendo resaltar el patronato de Sto. Tomás, por supuesto sin degenerar en el Neo-Tomismo Romano; redactar una exposición, fundamentada en la Bula de fundación, haciendo una recopilación de los puntos principales, como, que es propiedad del Papa, etc., y narrando la historia del Seminario a grandes rasgos: esto es, cómo desde el principio han venido estudiando en él siguiendo el plan de la Universidad Gregoriana alumnos de toda España, obligados con voto a servir a sus Diócesis, etc...; cómo han terminado ya la teología los primeros alumnos...; y pedir, por último, la gracia de constituír canónicamente las tres facultades de Filosofía, Teología y Derecho Canónico, en atención: primeramente al fin y plan del Instituto Pontificio, que es universal para toda España y América Latina y con toda amplitud en la enseñanza de las demás facultades pontificias; segundo, a que los alumnos son en su mayoría pobres, y no podrán ni costear el bienio que se les exigirá inútilmente para tomar los grados en otros institutos, después de haber estudiado ahí con mayor amplitud las materias, ni pagar los honorarios que, por costumbre apro-

bada, se deben pagar por los grados, etc., etc., en las Universidades Pontificias de España.

Puede ser que conviniera, además, formar algún Colegio de Doctores en las facultades mencionadas compuesto de los profesores y otros Padres que tienen el grado equivalente al de Doctor...

A todos estos documentos debiera añadirse un ejemplar del Breve de fundación; y, sobre todo, la *recomendación* del actual Nuncio, *certificando* de la solidez y fruto con que ahí se hacen los estudios eclesiásticos en forma Universitaria. No vendría mal, tampoco, la del Metropolitano de Burgos, si se pudiera obtener, para evitar que de aquí se acudiese al Ordinario por informes. Por más que, siendo favorable el informe del Nuncio, creo bastaría el de éste.

Todo este expediente en regla, acompañado de un rico álbum para el Papa, se pudiera presentar aquí por medio del Padre De Santi, íntimo del nuevo Papa y de su Secretario particular, con el cual Padre de la Civiltà, que está aquí ahora, se puede tener confianza, pues es muy amable; y, después, o bien por medio de la S. Congregación de Estudios, o mejor, directamente, por un Breve, como se hizo en Anagni, según creo, se pudiera obtener la deseada facultad de los grados.

Se entiende que todo esto se debe hacer con el beneplácito e intervención de N. Padre y los demás Superiores; yo no hago más que indicar lo que a mí se me ocurre. Dígame si, por el estado en que está el negocio, hay alguna dificultad para que yo proponga esto a N. P. como cosa mía. —Y basta de esto—.

¿Cuántos nuevos ha admitido V. R.? ¿Y qué se ha hecho de los nuevos sacerdotes y de Domínguez? No deje de mandar programas y prospectos a Don Francisco Marsal, Provisor de Zamora, con quien hablé aquí de ese Seminario.

Del nuevo Papa nada puedo añadir sustancialmente diverso de lo dicho en mi anterior. Es antiguo estimador y amigo de la Compañía. Ultimamente ha dirigido, un *autógrafo* al Provincial de Venecia, dándole las gracias por los servicios que le ha prestado la Compañía, con frases de mucho cariño. Lo mismo ha hecho en alguna visita de los NN.—Rampolla encontró mucha oposición de parte de los Cardenales de Curia; no hubiera salido, aun sin la oposición del Austria, según he oído. Escríbame a Roma.

Saludos a todos. Affmo. en Xto.

MIGUEL MOSTAZA, S. I.

V I

Roma, 18 de Febrero [1904]

P. X.

Muy amado en Cristo P. Ugarteburu:

Escribo muy de prisa. He visto el asunto de la petición de grados, hablando varias veces al agente, que me parece bueno. Le he insistido del modo de soltar las dificultades, extrínsecas... El Sr. Nuncio había mandado sólo una carta particular, y he hecho que le pidan un informe oficial, pues la carta no vale, cuando el asunto se discute públicamente entre los Cardenales. El Secretario de Estudios se muestra favorable, y quedó encantado de las fotografías que yo tenía e hice le fueran presentadas. Pidió que le mandasen más, nuevas, si hay; si no, otros ejemplares de las que yo le envié. Mánde[me] V. R. a mí un álbum de aquellos buenos, si tiene, para regalar al Cardenal Prefecto, y más fotografías de otras partes de la casa; todo esto ayudará a que se formen una idea de la institución y de la magnificencia del Sr. Marqués, digna de ser coronada con esta gracia.

También envíe una copia, o varias, de las tesis y actos principales que conserven, varios ejemplares del Breve, etc.

Hablé a N. P. General; se interesó. Hablará, cuando llegue la ocasión oportuna, a quien convenga, aunque no es prudente que tome la cosa como suya. Bajo su dirección sigo la pista al negocio, ayudando al agente.

Ayer le mandé un telegrama: que haga que el Sr. Marqués recomiende el negocio a las personas allí indicadas: Embajador, Vives y Merry. Este tiene un hermano de secretario particular del Rey. El Sr. Marqués creo podría hacer recomendar de más alto aún, si quisiera.

Basta.—Suyo affmo.

MIGUEL MOSTAZA, S. I.

Avise qué ha hecho, hasta por telégrafo.

V I I

Roma, 1 de Marzo de 1904.

Muy amado P. Ugarteburu:

Ha llegado el informe del Sr. Nuncio, precisamente en los términos en que yo mandé escribirle al agente, que es muy íntimo del Sr. Nuncio. Fué providencia, pues el Sr. Nuncio no tenía datos muy concretos para hacer un informe, según su buen deseo de favorecer a VV.

En ese parecer del Sr. Nuncio, que es muy largo y escrito de su mismo puño, se sueltan las dificultades de que hablaba a Vd. el agente, insistiendo mucho en el carácter de Pontificio que tiene el Seminario, no sólo en la propiedad, sino en la jurisdicción inmediata de la Santa Sede, ejercitada por el Nuncio; en la amplitud de los estudios que dice ser la de nuestro «Ratio» y la de la Universidad Gregoriana; en la universalidad de la Institución, para proveer de buen clero a todas las diócesis de España y aun de la América Latina; en que, por lo mismo, ningún Seminario Diocesano puede pretender igual privilegio; en que, dada la índole de Pontificio de ese Seminario sería indecoroso sujetarlo en lo de los grados y, por lo mismo, en la forma de los Estudios, a ningún Metropolitano; y, finalmente, en que, siendo pobres por lo general los alumnos, ni antes ni después de volver a sus Diócesis podrían sufragar los gastos de residencia en otra parte ni los crecidos derechos de grados en los Seminarios Metropolitanos. Añade el Señor Nuncio los insignes méritos del Sr. Marqués; y concluye recomendando la pronta resolución, una vez que, estando ya ordenados de Presbíteros y próximos a partir a sus Obispados los que terminan este año, urge la concesión.

No podía informar mejor en favor nuestro, a mi entender. Son exactamente las razones que yo hice poner al agente en la minuta mandada a Madrid, y vienen mejoradas por la forma diplomática en que las redactó el Excmo. Sr. Nuncio. Aunque deben anunciar esto al Sr. Marqués, no creo oportuno que desciendan a tantos pormenores, pues quizá desagrade al Sr. Nuncio el que su informe autógrafo sea visto y comunicado a personas de fuera de la Curia Eclesiástica.

Sigo la marcha del asunto, dirigiendo al agente en el modo de presentar el asunto en algunos pormenores que conozco mejor que él. También informo a N. P., para que él recomiende, como ya sé lo ha hecho, a algunos. No se olvidarán de interesar a su patrono San Antonio, etc.

De lo demás que habla del cincuentenario, no tengo ahora tiempo, como puede ver por los garabatos presentes, para hablarle largo. Otro día será. Los libros están mandados enviar. Saludos a todos. En sus oo. y ss. me encomiendo.

Miguel Mostaza, S. I.

VIII

Roma, 11 de Marzo de 1904.

P. X.

Muy Amado en Xto. P. Ugarteburu:

Recibí las dos colecciones que esperaba con ansia, pues me daba mala espina la tardanza del álbum, etc., porque el tiempo sobraba ya para haber llegado antes. La cosa urge, y, si pasan unos días, sería ya inoportuno presentar las fotografías que han pedido de la Sagrada Congregación de los Estudios con instancia, para presentar un ejemplar de las mismas juntamente con la «posición» impresa del negocio a cada uno de los once o doce Cardenales que han de resolver la cuestión en Congreso plenario. Como ve V. R., la importancia es grande por la persona que hace esta demanda y porque, además, es éste uno de los medios de ponderar la magnificencia de esta Institución a estos italianos que, en todo, son artistas y se dejan influir mucho por la grandeza exterior, que, por otra parte, aquí responde a la realidad de las cosas. Hoy he mandado hacer un álbum bueno para el Cardenal Prefecto y otro inferior para el Secretario de los Estudios. Por éste, con quien he hablado dos veces para esclarecerle algunas dudas y soltarle algunas dificultades, nacidas de lo mucho que VV. ponderaron la pobreza de esos jóvenes y la falta de fundación de rentas para el sustento de la Institución, por el Secretario, repito, he sabido que ya está hecha e impresa la relación que habrá de presentarse al Congreso dentro de ocho días, y que, tanto él, como el Cardenal Prefecto, son favorables a la concesión.

Con esto, sin embargo, no está arreglado todo, pues la resolución, como dije antes, depende de once o doce cardenales, a mayoría de votos, y se trabaja contra nosotros aquí por personas muy entrometidas, que creen vulnerarse con la gracia solicitada lo que a ellos les importa... Procuraremos neutralizar sus esfuerzos, y para esto pedíamos las recomendaciones del Sr. Marqués, que, unidas a la intervención de N. Padre en el modo que puede, esperamos logren lo que pretendemos, ya que, por otro lado, la razón y el interés de la Iglesia están por parte nuestra. Con todo, no podemos dormirnos ni dejar de encomendar el asunto al Señor y al Patrono del Seminario. Por encargo de N. P., sigo de cerca, casi al día, la marcha del negocio para informarle y trabajar.

Repito que, por ahora, está mejor aún que en la fecha de mi anterior.

Supongo habrá recibido los libros de música; diga si han llegado todos los pedidos, y mande siempre la nota de todo lo recibido de la casa de

Desclée. Hoy he asistido al ensayo de la misa de *los Angeles,* que se habrá de cantar en el Pontifical de S. S., en San Pedro, el 11 de Abril, para el centenario de San Gregorio, por un coro de más de mil voces escogidas entre las capillas y colegios de la ciudad.

Lo de la Mariología de los teólogos, *como cosa suya* me place; pero que conste así y que se extiendan sobre todo en España, pues no cuentan ahí con medios positivos y fuentes de erudición para mostrar esos trabajos en el Extranjero, sobre todo en Alemania y Francia, donde esos estudios están en apogeo.

Más al alcance estaría, creo yo, aunque sin menoscabo del trabajo proyectado, un número único como de una Revista, todo él dedicado a la Inmaculada, en que se pudiera hacer, además, una ligera historia del Seminario, con ilustraciones del edificio, de la villa, de algunos cuadros del palacio, como aquél que recuerdo de la fundación del Seminario, alguna buena copia de la Inmaculada de Murillo, etc. Este número podría ser muy variado en composiciones de todo género y en todas las lenguas que ahí se estudian a fondo, en prosa y en verso; y publicado en forma elegante y con una discreta selección y proporción de los argumentos, serviría, a la vez que para honrar a Nuestra Señora, para divulgar la noticia de ese Centro, dando una idea práctica de la formación que ahí se da. Pudiera salir el día 8 de Diciembre, advirtiendo, por supuesto, que era único.

Esto es lo que se suele hacer en casos análogos para solemnizar alguna fecha que hace época de alguna institución como ésa. VV. verán. Saludos a todos, en cuyas oo. y ss. mucho me encomiendo.

Siervo en Xto. Jhs.

MIGUEL MOSTAZA, S. I.

P. S. Les he comprado los 10 años de «Analecta Ecclesiástica» con la rebaja del 50%. Falta aún el año 1903, para empalmar con la corriente suscripción que han tomado este año. Dígame si lo quieren también, aunque no sea con la misma rebaja que los otros tomos.

I X

Roma, 14 de Marzo de 1904.

Muy amado en Xto. P. Ugarteburu:

Ya está impresa y presentada a los Cardenales de la Sagrada Congregación de Estudios la relación, o posición, del consabido negocio; y creo se resolverá antes de la fiesta de San José. ¡Quiera Dios que, para celebrar la solemnidad del Santo Patriarca con más regocijo, pueda enviarles ese

día un telegrama con la fausta noticia! En tal caso, conviene guardar el favor en secreto, sin publicarlo a los de fuera hasta que ello por sí mismo se anuncie por otras vías...

Por hoy, le puedo asegurar que el negocio está bien presentado y sólidamente apoyado en tales razones, que creemos serán eficaces. Por otra parte, los estorbos extrínsecos de que hablaba a V. R. en mi anterior, esperamos que no impedirán el logro de nuestros deseos.

Sigan encomendando al Señor la solución favorable del asunto.

Llegaron seis colecciones de fotografías de muchas más vistas de las que yo pedía; vienen en buen estado, pero están mal sacadas. Creo que ya no es tiempo de presentarlas, pues habrá de emplearse otro día para ponerlas en cartones; y, aun hoy mismo, puede ser que fuere ya inoportuno y tarde ofrecerlas a los Eminentísimos Señores, que ya estarán enterados, a estas horas, de las magnificencias del edificio por las otras fotografías, y los álbums regalados, que supongo habrán pasado de mano en mano al ofrecerles el Monseñor Secretario el proceso o información.

Saludos como siempre. En sus oo. y ss. me encomiendo.

MIGUEL MOSTAZA, S. I.

X

TELEGRAMA

Sr. D. RECTOR SEMINARIO
ESPAÑA
COMILLAS.

TEXTO:
ROMA 18, 7,30 noche.
AMPLIA CONCESION
MOSTAZA, S. I.

X I

Roma, 21 de Marzo de 1904.

P. X.

Muy amado en Cristo P. Ugarteburu:

Supongo que recibiría V. R., la víspera de S. José, un telegrama que le mandé, con la grata noticia de la concesión de los grados. Del mismo modo la anuncié al R. P. Provincial, para darle un alegrón en la fiesta del Santo Patriarca, de quien es él tan devoto; y al Sr. Nuncio indiqué, que podría también telefonear al agente, para que aquél se lo participase al Sr. Marqués.

Me dice V. R. que quiere regalar un álbum al Sr. Barlurri; mejor me parece que, si quiere remunerarle sus buenos servicios, le dé una propina sobre los honorarios que ponga, la cual podría, si estos son regulares, llegar a cien liras, o quizá menos, a gusto de VV.: en todo caso, esto será más agradecido que cualquier otro regalo.

Aquí el héroe ha sido el Monseñor Secretario que estudió bien el asunto y se prestó constantemente a cuantas observaciones le hicimos, para despacharlo pronto y bien. Sin su cooperación, la cosa se hubiera retardado quizá como la otra vez; o, de haberse presentado, dadas las dificultades que se ofrecieron después, hubiera naufragado.

En esta semana, espero se acabe el Rescripto de la Concesión, y, hasta tanto que se nos entregue, no estoy del todo tranquilo. Ya el P. General me ha autorizado para pedir al P. Procurador General la suma total de los gastos, que creo andará cerca de cuatro mil francos.

La concesión se hizo general, como a los demás Seminarios que tienen esa facultad en España: para Teología, Derecho Canónico y Filosofía, y, como a ellos, se otorga por decenios, y con obligación de remitir una relación trienal a la Sagrada Congregación; pero el renovar la facultad es cosa que siempre se otorga y cuesta sólo algunas pocas pesetas.

En la petición de libros de música en grandes partidas de Desclée, editados en Bélgica, creo que obtendrá V. R. mayor descuento dirigiéndose allá, pues aquí tiene V. R. que pagar dos veces el porte. V. R. verá lo que más le conviene; por nosotros no hay dificultad.

Saludos y oo. Siervo en Xto.

Miguel Mostaza, S. I.

X I I

Roma, 2 de Abril de 1904.

P. X.

Muy amado en Xto. P. Ugarteburu:

Acabo de ver en casa del Monseñor Secretario de la Sagrada Congregación de Estudios, el rico pergamino donde está elegantemente escrito el Decreto de la consabida facultad de los grados en las tres facultades: falta la firma, etc., que se pondrá uno de estos días de Pascua. En él verá V. R. la solución de sus apuros sobre acomodarse a los Seminarios Metropolitanos.

No me ha costado pocos pasos a pie y en coche, para fijar bien todas las palabras del mencionado Decreto, con el fin de que quedase a VV. la más amplia facultad en todo, sin mudar nada en nuestro *Ratio* por lo que hace a la Filosofía y Teología; en el Derecho Canónico deben seguir lo que se hace aquí, con algunas variantes; pues lo que consta en aquel programa impreso habrá de modificarse algo, rebajando un poco la importancia que allí se da a la Historia Eclesiástica y procurando poner en su lugar un poco de Derecho Romano, base del Canónico, y otro poco de Derecho Civil en lo tocante a la Iglesia. Los cursos académicos, los mismos; el orden, el mismo en las materias de Filosofía y Teología, etc., etc. Del Decreto de Concesión y del Breve de Fundación del Seminario, haremos aquí una edición en la misma Tipografía del Vaticano, para que sea como oficial y auténtica ante estos Ilmos. Señores.

Pueden hacer las tesis para los grados no muy cargadas, y que vayan preparándose los que quieran. Para el Doctorado se sortea una tesis, para hacer sin libros en espacio de 5 ó 6 horas una disertación breve que se lee después del examen y se sustenta en el tiempo que corresponde al primer examinador de los 4; los demás preguntan lo que quieren de puntos del programa, como se hace con los NN.

De todo esto, como de los diplomas de grados, mandaré más adelante ejemplares.

El P. General me ha dicho que yo les escribiera que haríamos aquí un regalo al Secretario; si V. no avisa antes del miércoles próximo, también haremos algún aumento en los honorarios del agente, amigo del Sr. Nuncio, para corresponder en amigo al buen informe de éste, y también a los buenos oficios de aquél. Aquí pagará todos los gastos el Procurador general; pero convendrá, creo yo, no esperar al semestre para reintegrarle de esta cantidad. Ya le avisaremos del total.

En este último tercio del curso estoy sumamente ocupado; tanto más,

que, todo el tiempo libre y alguno no libre de este pasado mes de Marzo, lo he empleado (con mucho gusto, por supuesto) en el negocio de Comillas, con algún menoscabo de mis tareas principales. Todos bien. Saludos a todos y felices Pascuas.

En sus oo. y ss. me encomiendo.

S. en Xto.

MIGUEL MOSTAZA, S. I.

XIII

Roma, 10 de Abril de 1904.

P. X.

Muy amado en Xto. Padre Ugarteburu:

Ya tenemos en nuestro poder el codiciado pergamino, que ha quedado, material y formalmente, sobre la medida de la voluntad de VV., por más que fuera en esa materia de lo más exigente.

También hemos pagado ya todo lo de justicia y lo de superogación, así en la Secretaría de los Estudios, como al agente. El regalo que V. R. agradece al M. R. P. General lo pagarán VV., no el P. General, como parece desprenderse de su carta de gracias: así como también, de los libros mandados (de los cuales dígame *no se olvide* qué libros y cuántas cajas llegaron, pues mandamos 4, y no tres, como V. R. decía en una carta) las gracias principales al P. Asistente pertenecen en primer término, que fué el donante.

Nuestro Padre ha mandado que haga yo una traducción literal, en castellano, del Decreto de los grados, para mandarla al Sr. Marqués puesta también en forma lujosa. Con ella mandará la concesión latina el P. General al Sr. Marqués, para que él tenga el gusto de remitirla a VV.: así que tengan paciencia.

Pueden ya comenzar a dar las tesis para el Doctorado, pues se acostumbra hacerlo tres meses antes del examen.

Con la nueva concesión nada queda cambiado, como le dije en mi anterior, respecto a la Filosofía y Teología, y pueden graduarse también los que, habiendo terminado hace años la filosofía y teología ahí, quieran recibir los grados. Únicamente creo advertirles que deben dar, así a las clases como a los exámenes, no más profundidad y extensión, pero quizá más aparto, un poco *more universitario*, o sea, no familiar como se hace entre los NN.

Una vez que se mandan ya dos ejemplares del Decreto, no hace falta imprimir aquí para mandar, como queríamos, alguno estampado aquí, al señor Marqués. Sí, les mandaré modelos del diploma de grados de aquí y de Anagni, para que escojan la forma definitiva, que debe ser solemne y en modo de algún lujo para el Doctorado. No les faltará en Madrid, o en Barcelona, quien les haga unos pergaminos con la elegancia en lo impreso de los que se usan aquí.

Yo entiendo que esos nuevos gastos que no entran en los compromisos adquiridos por el Breve de Fundación, los pueden pagar los alumnos (serán 10 ó 15 ptas., según la forma).

Como también, vaya pensando, si los pensionistas deben pagar los mismos derechos que en los Seminarios de España, no sea que, siendo gratis, se quejen los Obispos, diciendo que eso como lo de faltar ahí el 5.º año de teología es nuevo aliciente para quitarles a ellos alumnos para los Seminarios Centrales. Aquí se podrá preguntar en la Sagrada Congregación de los Estudios, pues el Monseñor Secretario ha quedado muy amigo mío y de verdadera confianza. V. R. no se apure, que todo cuanto hay que hacer de nuevo ahí no vale cinco céntimos.

Saludos a todos esos RR. y CC. En las oo. y ss. de todos me encomiendo.

Siervo en Xto.

MIGUEL MOSTAZA, S. I.

P. S. Como yo no pienso escribir luego al R. P. Provincial, comuníquele V. R., si quiere, esas noticias, pues quizá espere saber algo en particular de ese negocio.

X I V

Roma, 13 de Mayo de 1904.

P. X.

Muy amado en Cto. P. Ugarteburu:

Su carta del día 2 del corriente llegó el 12: no sé dónde se habrá detenido.

Ayer se mandó al Sr. Marqués el diploma de los grados, que se debe conservar en ese archivo juntamente con otro, más lujoso todavía, en castellano para el mismo Sr. Marqués: con ambos documentos va una carta de N. P. para el mismo Señor. Como verán en el Decreto, no hacen falta ni Colegio de Doctores (a), ni Estatutos de las diversas facultades, ni nada

(a) Con todo parece conveniente que no examinen para el Doctorado sino los que sean Padres y Doctores nuestros, o profesores de aquella Facultad; daría

de particular en esas formalidades. VV. examinen como antes: el primer año de Filosofía, los que aprueben son bachilleres; el 2.º, licenciados; el 3.º, doctores. En teología, primer año, un examen ligerísimo (aquí es de cuarto de hora, y ni quita ni pone); 2.º año, examen para hacer bachilleres; 3.º, para licenciados; 4.º, para el doctorado. En cánones no hay más que dos años nuevos, pues el curso de Instituciones que se estudió en Teología basta, y un examen sirve para el bachillerato; en los dos siguientes se reciben la Licenciatura y el Doctorado. El único examen que ofrece algo nuevo es el Doctorado; pues, unos dos meses antes, de algunas tesis (pocas) del examen general, se sacan tres a suerte, y de una de ellas, sin más libros en Teología que la Biblia y el Enchiridion, se hace una disertación en término de unas seis horas o menos. Lo que importa es que los que se hayan de graduar lo hagan antes de las vacaciones de Agosto; sólo los más débiles, o algo cortos, deben quedar para octubre. El Padre General me dijo que, por regla general, se había de procurar que no quedara ninguno de los que se gradúan en cada curso (que deben ser casi todos, si mantienen el grado en las clases como hasta aquí) para el principio del año siguiente. Entonces, como dije, sólo los débiles o los que no hubieren reunido el número suficiente de *superavit* en el primer envite.

Con que, empiecen desde luego. Por regla general, todos los que obtenían *Meritissimus* deben ser doctores en sus facultades; los demás, al menos licenciados; y doctores también, aunque no sea menester, si dan buena cuenta de sí y pueden llegar al *superavit*, aunque no sea con gran ventaja. Quizá en esas facultades más especiales de Filosofía y Derecho Canónico pueda regatearse más un doctorado, por lo que pudiera ocasionar ser doctores en esas materias especiales siendo por otra parte cortos y de medianas explicaderas.

En teología, aunque es materialmente más importante son más comunes los doctorados; y bastaría, para notar la diferencia, el que los tales no fuesen graduados a la primera; y a la segunda, sólo por mayoría, si no son rechazados en definitiva, por no llegarse a obtener una censura que dé esperanzas de tocar la meta a la tercera. De todo esto yo les llevaré instrucción de lo que se hace aquí. No sean rigurosos ni aprieten como a los NN. Aun en Filosofía convendría que se graduasen pronto los teólogos que la estudiaron hace años, sobre todo los sobresalientes. De los demás conviene que se gradúen casi todos, según vayan acabando: la razón más particular se la diré cuando nos veamos, si Dios quiere, y si no, cuando tenga tiempo para escribirle largo. Les mandaré copia de los diplomas de grados. El Padre General quiere que sea lujoso y artístico, habién-

también solemnidad que viniesen algunos Padres nuestros de otros Colegios, a fin de que, aunque no aumente el rigor, parezca que se da toda solemnidad a los grados que se requiere en las Universidades; pero, repito, sin más rigor que antes en los exámenes.

dome indicado que el P. Salmón, de Toledo, podría hacer el dibujo en una hoja de un pliego en folio, todo extendido; podrían entrar los símbolos de las diversas facultades, el escudo del Papa, del Sr. Marqués, de la Compañía; alguna alegoría, etc. Este dibujo, después, se podría mandar estampar a colores, en pergamino a propósito, en Barcelona, donde no faltarán buenos artistas que, sin cobrar una cosa excesiva, lo harían bien.

Decía N. P.: Esta solemnidad del mismo diploma da idea de la importancia de los grados mayores en las diversas Facultades (por supuesto del doctorado sólo, pues para los demás grados basta un título simple impreso); y, además, como siendo elegante será enseñado y puesto en su cuadro por los interesados o sus familiares, servirá de anuncio pregonero de esta Institución. N. P. añadía que ahí lo que debe procurarse es formar el pensionado y trabajar por que personas pudientes vayan fundando becas, y que, sobre todo, se debe mirar al porvenir de la fundación. El, en medio de sus infinitos cuidados, discurre largamente y con grande amor e interés acerca de esa Obra: de él he sabido yo la historia minuciosa, desde los principios sobre todo.

Recuerdos afectuosos a PP. e hijos.
En las oo. y ss. me encomiendo.
Siervo en Xto.

MIGUEL MOSTAZA, S. I.

P. S. Dispénseme lo mal escrita que va esta carta, aunque ya creo que la podrá descifrar.

HOMENAJE A LOS REVERENDOS PADRES LUCIO RODRIGO Y EDUARDO F. REGATILLO, S. I.

Profesores de la Universidad Pontificia de Comillas: en el quincuagésimo aniversario de su vida religiosa

---

Dos volúmenes de MISCELANEA COMILLAS: el XV y XVI. Véanse aquí los Indices:

VOLUMEN XV

Págs.

EXCMO. Y RVDMO. SR. DR. D. FIDEL GARCÍA MARTÍNEZ, Obispo de Calahorra y La Calzada.—*Semblanza científica del R. P. L. Rodrigo, S. I.* 1

EXCMO. Y RVDMO. SR. DR. D. LUIS A. MUÑOYERRO, Arzobispo de Sión. Vicario Castrense.—*Obra jurídica y personalidad del R. P. E. F. Regatillo* 15

Consultas resueltas en la revista «Sal Terrae», por el R. P. Regatillo.—Por la copia OLIS ROBLEDA, S. I. 47

PEDRO M. ABELLÁN, S. I., Profesor de Teología Moral en la Pontificia Universidad Gregoriana.—Roma.—*Una moral para comerciantes en el siglo XVI*: Significación de la «Suma» de FR. TOMÁS DE MERCADO en la historia de la Teología Moral 81

TOMMASO A. IORIO, S. I., Professore di Teologia Morale nella Pontificia Facoltà Teologica di S. Luigi a Posillipo, Napoli (Italia).—*Materia e forma dell' Ordine Sacro secondo la Costituzione Apostolica di Pio XII «Sacramentum Ordinis»* 139

E. JOMBART, S. I., Professor in Instituto Catholico Tolosano.—*Status perfectionis in mundo ex accommodatione circumstantiis* 151

PEDRO LUMBRERAS, O. P., Profesor de Teología Moral en el Pontificio Ateneo «Angelicum» (Roma).—*Una glosa al tratado de Santo Tomás sobre las pasiones* 157

J. ANTÓNIO MARTINS GIGANTE, PBRO., Professor de Direito Canónico no Seminario Conciliar de Braga.—Disposiçâo do Concílio I Bracarense sobre os interstícios em relaçâo cõm as normas juridico-canónicas anteriores sobre o mesmo assunto 181

RAYMUNDUS BIDAGOR, S. I., Professor et decanus Facultatis Iuris Canonici in Pontificia Universitate Gregoriana.—*De relatione potestatem administrativam inter et iudicialem, quaestio peculiaris* 188

D. GERARDUS OESTERLE, O. S. B., Professor Iuris Canonici in Collegio internationali Sti. Anselmi (Roma).—*Notae historicae ad Instructionem S. C. S. O. «De motione oecumenica»* 203

O. ROBLEDA, S. I., Profesor de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia de Comillas.—*La «aequitas» en Aristóteles, Cicerón, Santo Tomás y Suárez.—Estudio comparativo* 239

VOLUMEN XVI

MARCELINO ZALBA, S. I., Profesor de Teología Moral en la Facultad Teológica de Oña (Burgos). *La coalescencia de robos pequeños. Una opinión singular del P. Arregui* 5

LORENZO R. SOTILLO, S. I., Profesor de Derecho Público Eclesiástico y de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia de Comillas. *Algunas notas sobre la denominación, origen, naturaleza y existencia real de la potestad indirecta de la Iglesia* 31

SABINO ALONSO, O. P., Profesor de Derecho Canónico en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca. *La privación de sepultura eclesiástica* 55

PAULINO PEDRET CASADO, Catedrático de Derecho Canónico en la Universidad de Santiago de Compostela. *El decreto «Ne temere» en la archidiócesis de Compostela* 81

KLAUS MOERSDORF, Direktor des Kanonistischen Institutes der Ludwig-Maximilians-Universitäts (München, Bayern). *Weihegewalt und Hirtengewalt in abgrenzung und bezug* 90

FELIPE AGUIRRE, S. I., Profesor de Derecho Canónico de la Universidad Pontificia Gregoriana (Roma). *Breves reflexiones sobre algunos puntos de Derecho Internacional a la luz de la doctrina católica* 111

MARCELINO CABREROS DE ANTA, C. M. F., Decano de la Facultad de Derecho en la Universidad Pontificia de Salamanca. *El principio de oralidad y su aplicación en el nuevo proceso oriental* 127

TOMÁS GARCÍA BARBERENA, Profesor de Derecho Canónico en la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca. *Sobre la idea contractual en el matrimonio canónico* 155

ANTONIO PEINADOR, C. M. F., Profesor de Teología Moral en el Colegio de Misioneros del I. C. de María: Zafra (Badajõz). *Responsabilidad moral del acto pasional* 181

FRANCISCO LODOS VILLARINO, S. I., Profesor de Derecho Canónico en la Universidad Pontificia de Comillas. *Los votos reservados* 223

ISACIO MARÍA MORÁN, S. I., Antiguo Profesor de Teología Moral en el Colegio Máximo de Oña (Burgos). *¿Es singular la opinión del P. Arregui sobre la coalescencia de robos pequeños?* 241

CAMILO MARÍA ABAD, S. I., Director de «Miscelánea Comillas». *Dos inéditos del siglo XVI sobre provisión de beneficios eclesiásticos y oficios de justicia.* El primero de FRAY FRANCISCO DE VITORIA, O. P. El segundo del Doctor BARTOLOMÉ TORRES, Obispo de Canarias 269

Precio de los dos volúmenes: España, 100 pesetas; Extranjero, 150 pesetas
Precio del presente volumen XVII: España, 60 pesetas; Extranjero, 100

Camilo M.ª Abad, S. I.—I. *El proceso de la Inquisición contra el Beato Juan de Avila.*—II. *Más inéditos del B. J. de Avila.* Una carta autógrafa a Don Pedro Guerrero. Noticias de otros muchos escritos hasta ahora desconocidos. 1946. 94 págs.: 12 ptas.

Nemesio González-Caminero, S. I., Profesor de Historia de la Filosofía moderna en la Universidad Pontificia de Comillas. *El quijotismo según Don Miguel de Unamuno.* 1947. 21 págs.: 8 ptas.

Lorenzo R. Sotillo, S. I., Profesor de Derecho Público Eclesiástico y Derecho Canónico en la Universidad Pontificia de Comillas. *Fijación del concepto de Derecho Público Eclesiástico.* 1948. 48 págs.: 12 ptas.

M. I. Sr. D. Ambrosio Sanz, Pbro. Antiguo Alumno de la Universidad Pontificia de Comillas. Licenciado en Filosofía y Letras y Doctor en Filosofía y Derecho Canónico. *El «Jitismo» en la Cruz.* 1946. 32 páginas: 8 ptas.

Id.—*Otro caso de «Jitismo»: El crucifijo «Majestad».* 1947. 32 páginas: 10 ptas.

Jesús Muñoz, S. I. Profesor de Psicología en la Universidad Pontificia de Comillas. *¿Cómo nació la vida?*—La biología de los últimos cien años y la físico-química actual frente al evolucionismo materialista. 1947. 32 págs.: 10 ptas.

Constancio Gutiérrez, S. I., Profesor de Historia Eclesiástica en la Universidad Pontificia. *Un capítulo de Teología Pretridentina. El problema de la Justificación en los primeros coloquios religiosos alemanes* (1540-1541). 1945. 32 págs.: 8 ptas.

Id.—Contribución a la Bibliografía tridentina. *Libros tridentinos en la Biblioteca de la Universidad Pontificia de Comillas.* 1946. 24 páginas: 6 pesetas.

Enrique Basabe, S. I., Antiguo Alumno de la Universidad Pontificia de Comillas, Profesor de Estudios Clásicos en el Colegio de la Compañía de Jesús de Salamanca. *La gran meseta oratoria del «Pro Corona».* Análisis literario. 1946. 50 págs.: 8 ptas.

Domingo Mayor, S. I., Profesor de Humanidades en la Universidad Pontificia de Comillas. *Lo que enseña la tragedia.* 1945. 33 págs.: 8 ptas.

José Iturrioz, S. I., Profesor de Filosofía en el Colegio Máximo de Oña. *Hombre e historismo.* 1946. 50 págs.: 10 ptas.

Valeriano Andérez, S. I., Profesor de Cuestiones biológicas y antropológicas relacionadas con la Filosofía. *Etapas científico históricas de la demostración del transformismo.* 1947. 48 págs.: 8 ptas.

Jaime M.ª del Barrio, S. I. Profesor de Introducción Físico-Química a la Filosofía. *El enigma de la isotopía.* 1948. 26 págs.: 8 ptas.

Un tratado inédito de Suárez sobre la ciencia media, por Severino González Rivas, S. I., Vice Rector de la Pontificia Universidad Eclesiástica de Salamanca, Profesor de Teología Dogmática, 1948. 74 págs.: 12 ptas.

Una «Lectura» de Suárez inédita: *Utrum liceat aliquando uti scientia confessionis.*—Introducción, transcripción y notas, por el P. Camilo María Abad, S. I., 1948, 58 págs.: 10 ptas.

La triple potestad de la Iglesia, por el P. Joaquín Salaverri, S. I., Profesor de Eclesiología en la Universidad Pontificia de Comillas. 10 ptas.

Españoles en Trento, por C. Gutiérrez, S. I., Profesor de Historia Eclesiástica en la Universidad Pontificia de Comillas, 8 ptas.

DATE DUE

GAYLORD			PRINTED IN U.S.A.

BX 38155
805
C6 Comillas, Spain. Univer-
v.17 sidad Pontiricia.
1952:1 Miscelánea Comillas

DATE | ISSUED TO

BX 38155
805
C6
v.17
1952:1

GRADUATE THEOLOGICAL UNION LIBRARY
BERKELEY, CA 94709

GTU LIBRARY
3 2400 00567 8077

GTU Library
2400 Ridge Road
Berkeley, CA 94709
For renewals call (510) 649-2500
All items are subject to recall.